شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥ هـ)

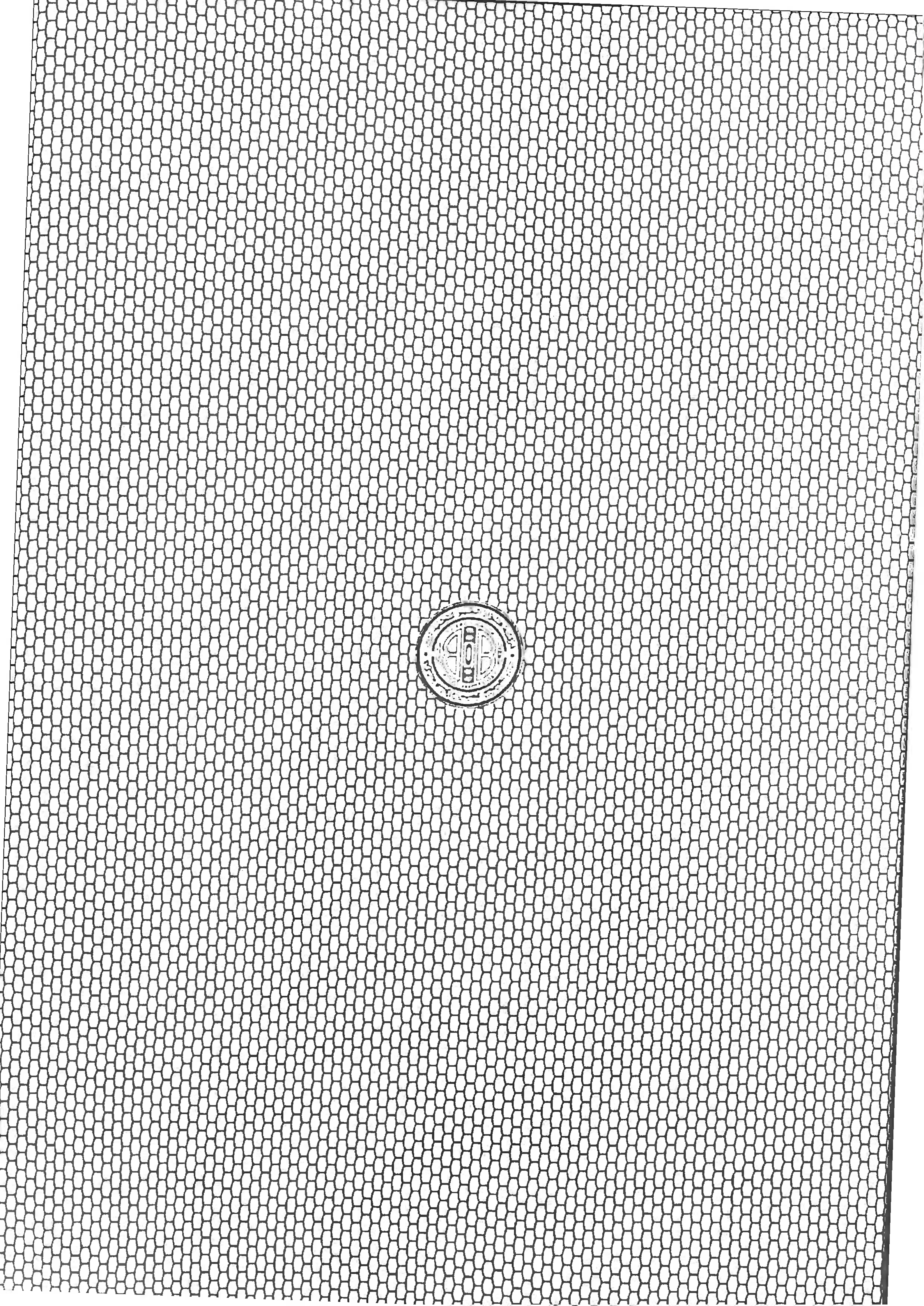
تأليف

أبي الطيب مولود السريري المغربي

المقدمة

الجزء الأول

دار نقطة
للنشر والتوزيع



شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

١

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥ هـ)

الطبعة الأولى

١٤٤٧ هـ
٢٠٢٥ م

دار نقطة
للنشر والتوزيع

0090 544 9692940
00971 503815433
nokta.pub23@gmail.com
noktapub23
Noktapublish

توزيع

مؤسسة الضحى
للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - الطريق - بناية عيدو

تلفون: ٠٠٩٦١١٧٥٠٩٥٢ - جوال: ٠٠٩٦١٣٩٤٣٤٦١

البريد الالكتروني : chahrour.mohd2@gmail.com

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥هـ)

تأليف

أبي الطيب مولود السريري المغربي

المقدمة

الجزء الأول

دار نقطة

للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

اللهم إنا نحمدك على انبلاج صبح الهدى بخطابك المنزل، وحكمك المقيم لشرعك المبجل، تجلى فزال به كل شرع وبطل، ووضعت به عن الخلق الأغلال والآصار والثقل، فانزاح عنهم ذلك وارتحل، وشفيت به النفوس من الأدواء والعلل، وانتصبت به على الإتقان والإحكام أصول هذا الدين ومدارك الأحكام، وارتسمت مراسم الاجتهاد لذوي البصائر الأعلام، ورست به مناهج النظر ومراشد الأفهام، إلى درك ما انطوى في هذا الخطاب من المعاني والمقاصد العظام، والحكم والأسرار الجسام، كما نحمدك على ما أسبغته علينا من النعم والمنائح، حتى طربت من نفعها القلوب والجوانح،ونصلي ونسلم على من استصفيته من الأنام، وجعلته للرسل والأنبياء القدوة الإمام، فترجحت منزلته على كل معارض، وأسكتت معجزاته كل من يشكك في نبوته ويعارض، أعطى تبيين الاقتضاء الإلهي، العام والخاص منه والآمر والناهي، فبين بقوله وفعله معانيه وحقائقه، ومقاصده الخافية، وبعد هذا البيان اتضح على قطع وجوب الاتباع للكتاب والسنة وما أخذ من ذلك على جزم ويقين، واستبان أنه من الحقّ المبين، صلى الله عليه وعلى آله وصحابته، وسائر آحاد وأفراد أمته.

أما بعد:

فإن الله تعالى قد قيض دواعي وموجبات إلى أن أضع شرحا على كتاب «المستصفى من علم أصول الفقه» للإمام حجة الإسلام محمد بن محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ وهو كتاب من عمد علم أصول الفقه، إذ هو من أجل ما سطر فيه، وقد أثنى عليه أهل العلم في مشارق الأرض ومغاربها ثناء عاطرا

مديدا طويلا لا يكاد يحصر، وإنما حلي بذلك لما احتوى عليه من ثمرات أصولية، وأقوال فقهية وبحوث لغوية، وأخرى عقلية وكلامية، مما لا ريب في طيب نشره، وإنارة العقول بأنواره، ورفعة منزلته وقدره، حتى عد من عيون ما وضع فيه من فن أصول الفقه، وصير من مستقياته ومستمداته، التي استمدت منها أمهات الكتب في هذا الفن، وهذا كلّه معلوم مسطور مشهور متداول في المجالس والنوادي المعرفية وخاصة نوادي ومجالس العلوم الشرعية، فلا حاجة إلى تطويل الكلام هنا بإيراد نصوصه وما ورد فيه من مقالات.

وقد كنت شرحت منذ عامين خطبته وورقة من مقدمته فقط، ثم شغلت بأمور ملمة، صرمت القدرة وصرفت الهمة، عن المضي في شرحه وإطلاق النظر وسرحه في متنه، عمقه وسطحه، وظاهره ونصه، وفي الكرع من أصوله وفقهه وما أودع من أثمار الأنظار وبحوث أهل العلم فيه، وما زلت في هذا الحرمان إلى أن ألم مرض في هذا الأوان، عم الأقطار والبلدان، وحير العقول والأذهان، إذ لم تعلم حقيقة سببه، ولا مصدره ولا موجبه، هو على ما قيل وباء ينتقل في الهواء من نفَس من به ثوى، وقيل إنه من أخف الأمراض، وإنما أهل الحكم استغلوه لآراب لهم وأغراض، وقيل إنه مرض خطير، فقد مات به خلق كثير، وعلى كل فقد أقدم أهل الحكم على إغلاق ما يكون للناس من الأسواق والمدارس والجوامع فتوقفت بذلك الدروس، وهجر ما كان يدرس فيها من الأسفار والطروس، وتفرق الطلبة وانصرفوا إلى بيوتهم فأقاموا بها واعتكفوا، ولكن هذا الملم وإن قرع الرؤوس، ووجمت منه النفوس، فإنه في طياته خير كثير، منه أننا وجدنا ظرفا من الزمان قد شغر، فكان وعاء للتأمل والنظر، بيد أنه مضى منه طرف في لوك الألسنة، لما يروج من أنباء هذا المرض المحزنة، ثم تواردت متواترة علينا دواعي الإقدام، على الرجوع إلى شرح الكتاب بهمة واعتزام، ثم اعتراني التردد وضعف الإرادة، وغير ذلك من

الموانع الصادة، بيد أن هذا لم يطل في النفس عروضه، إذ لم يلبث إلا قليلا ثم ارتحلت جنوده، فأقدمت على هذا العمل وبدأت في إنشائه، متوكلا على العليم الخبير، العلي القدير، في إيجاده وإنهائه، فالآن شرعت أسبح في لججه منتشياً بمصارعة أمواجه مستمتعاً بوقع معاني ألفاظه وحلاوة سبكه وجمال رياضه، إذ لا شك أن شعور المرء بالغبطة والسعادة وهو يشرح كتاب إمام وحبر عظيم في فن جليل أمر لا يمكن دفعه عن العروض في النفس، إذ يهجم عليها هجوما فيخاللها وينساب في أطرافها، ويشتد هذا الانسياب ويطغى متى ألفى المرء نفسه في بحبوحة مقالات وخطابات وآراء من لهم في سويداء القلب ما لهم من المحبة والمودة والاحترام، إنهم علماء هذه الأمة الفضلاء الأخيار، أولوا الايدي والأبصار، من الصحابة والتابعين وعلماء الأمصار، وأئمة المذاهب وكل علمائنا في كل الأزمنة والأعصار، وفي جميع البلدان والأقطار.

نعم لا يحق الفرح والانتشاء إلا بفعل محمود يقرب من الله تعالى المعبود، يشفي به تعالى الصدر من الدرن والرين، وينفع في الدارين، يكون صدقة جارية، تمضي أزمان وأزمان وأثماره باقية، يقوم على التقوى والإخلاص، ويثمر النجاة من النار والخلاص، وأما السرور بمجرد الانتساب إلى شرح مقالة إمام، أو بسط مضمون تاليف عالم همام، وبمجرد جمع أقوال أرباب الأنظار، من أهل العلم الأبرار، والشعور بمجالستهم والتغذي معهم على موائدهم من غير أن تكون منهم لا في ورد ولا صدر، فإنه مما لا ينبغي حصوله وقيامه بالنفس ووجوده، ولكن بعض الأحوال النفسية قد تكون داعية قوية إلى الطمع في الانتساب إلى أهل المراتب السامية، والدرجات العالية، ومن هذه الأحوال محبة العلم وأهله، وإن كان صاحبها ليس منهم بحاله ولا بعلمه ولا بفعله.

أحب الصالحين ولست منهم ... وأرجو أن أنال بهم شفاعه
وأكره من بضاعته المعاصي ... وإن كنا سواء في البضاعه

وبهذا فإن من هذا حاله قد يجد في نفسه انشراحا وسرورا كلما خاض في مقالات أهل العلم نظرا وتسطيرا لأنه معهم بشعوره ووهمه، أليس هذا الأمر كذلك؟ فإن الشيء بالشيء يذكر، كما قال الشاعر:

تذكرت لما أن رأيت جبينها   هلال الدجى والشيء بالشيء يذكر

حال هذا الشرح وصورته:

لقد وردت على ذهني صور مختلفة لما ينبغي أن يكون عليه شرح هذا الكتاب النفيس العمدة في فنه، ومن هذه الصور:

أ- الصورة التي عليها شروح من يدققون في الماهيات والألفاظ ومعانيها وحصول المطابقة بينها وبين ما سيقت له من معنى في واقع الأمر، ويبحثون عن النكت في مقالات المؤلف ويشتغلون بظواهر الألفاظ وإن كانت المعاني واضحة مما يترتب عنه إيراد الإشكالات اللغوية وغيرها، ثم يشتغلون بالأجوبة عليها والانفصال عن موجباتها، ويتعلقون باللوازم التي تتعلق بالمقول، وإن كانت القرائن قد تدفعها وغير ذلك مما يسار عليه في هذا الضرب من الشروح والحواشي، وفيه إفراط شديد في البحث والتنقيب عن كل معنى محتمل في محل النظر وإن كان لم يقم احتماله إلا على الجواز العقلي.

ومن نماذج هذا الحواشي التي على جمع الجوامع وعلى مختصر ابن الحاجب، وعلى أصول البزدوي.

ب- الصورة التي عليها الشروح المختصرة، والتي يقتصر فيها على بيان معاني الألفاظ وإزالة ما يعرض فيها من إشكال وإيراد الأمثلة على ما يطلب التمثيل له من غير توسع في سوق مادة الفن المشروح بالنقل الكثير من الكتب الأخرى أو إيراد متعلقات القول المشروح من النقود أو التفاصيل المعرفية الموجودة في موضوعه.

ومن أمثلة ذلك التيسير على التحرير، ومسلم الثبوت، وشرح التنقيح.

ج- الصورة التي تجمع خصائص الصورتين وتقع وسطا بينهما فهي لم تبلغ منزلة الصورة الأولى ولم تنخفض إلى منزلة الثانية، وإنما هي في منزلة بين المنزلتين.

هذه عيون الصور التي قد وردت على الذهن في هذا الشأن، وقد انتهى بي النظر إلى اختيار هذه الصورة الثالثة لأن الأولى يحتاج تحصيلها وإنجازها إلى زمان طويل، ويتأكد ذلك إذا كان المؤلف المشروح كتابا كبير الحجم وكتاب المستصفى كتاب كبير، فلو وقع الاشتغال بشرحه على هذه الصورة لطال زمان ذلك واتسع وتراخى والعمر قصير والصوارف عن مثل هذا العمل لا تنفك متوالية، وربما يحصل البدء في ذلك ثم لا يلبث أن تصد عن المضي فيه الموانع، و تمنع عن إتمامه الصوارف، ثم إن في هذا الضرب من الشروح ما يكون الاستغناء عنه أنفع، وذلك الحشو الذي يكون متعلقا بدراسة المؤلف دراسة استقصائية مما يوقع في الاشتغال بكلام المؤلف وأحواله وترك المادة العلمية التي وضع الكتاب فيها وغير ذلك مما لا حاجة إليه.

أما الصورة الثانية فإنها قائمة على الإيجاز والاختصار الشديدين مما لا تتم معه صورة المسألة ولا صورة ما تقرر فيها من حكم، وسيق فيها من آراء ومباحث، وهو ما لا يشفي الغليل ولا يتحقق معه تحصيل الفائدة المغياة من هذا الفن، كما أنه ليس سبيل اكتساب الملكة في ذلك الفن الذي وضع فيه.

أما هذه الصورة الثالثة فإنها مجردة من الإطناب الممل والاختصار المخل.

وعلى وفقها نسج هذا الشرح فكان متقوما لذلك بأمور منها:

أولا: حل ألفاظ المتن التي تحتاج إلى ذلك وبيان المراد بها، بتخصيص

عامه، وتقييد مطلقه، وبيان مجمله، وإظهار المحتملات التي قد تعرض في لفظ منها مع سلوك مسلك التصرف في كلامه وصوغ القول في ذلك وبنائه على الوجه الذي يتحقق به ذلك ويحصل، واعتمد في جملة من هذه التصرفات البيانية على قرائن تقضي بها، وقد تكون منها أحوال المصنف العقدية وغيرها، ثم إنني قد أعرّف ما نكره المصنف وأغير إعراب بعض الألفاظ من كلامه إذا كان ذلك مما يوجبه البيان والتوضيح له، وقد أكتفي في تفسير اللفظ بذكر مرادفه إذا رأيت أن ذلك كاف في تحقيق بيانه، وإذا شرحت لفظا واضحا معلوم المعنى فإن ذلك لا يكون إلا لنكتة ككونه متعلقا ببيان استعارة متعلقة به، أو بيان وجه الشبه، وعلى الجملة أن يتعلق به تقرير مجازي ونحوه.

ثانيا: أسوق توجيهات لمشكلات معرفية قد تعرض في مجاري إيضاح ما فيه الكلام من مسألة وموضوع، فإذا لم يترجح لدي شيء من هذه التوجيهات فإني أسوقها مساق المحتملات وأحيل الأمر في ذلك على القارئ ليتأمل فيها وينظر، فلعله قد يترجح لديه شيء من ذلك، وهذا كله وإن كان نادر الورود فإنه يرد ويحصل.

ثالثا: بسط الاستدلال ورفع الإجمال إذا عرض فوجب رفعه وإقامة البيان مُقامه.

رابعا: إظهار بعض الأصول الكلامية التي أقيمت عليها بعض الآراء الأصولية في هذا الكتاب، وتلك الأصول لا تتم صورة المسألة إلا بذكرها -على ما يظهر لي-.

خامسا: اجتناب طريقة بعض الناس المولعين بالاعتراض والنقد، فيتمسكون بكل ما يوصل إلى هذا الأمر كيفما كان وإن كان ضعيفا لا تقوم الحجة بمثله.

وبهذا فإني لا أورد من الاعتراضات على كلام المصنف في تضاعيف كلامي في هذا الشرح إلا ما كان منها ظاهرا بينا أو كان مما أورده من تقدم من أهل العلم على رأي من آراء المصنف فنقل واشتهر، ثم بعد إيرادي له قد أجيب عنه إن بدا أن ذلك صواب وحق، وإلا أوردته للذكر وإتمام الفائدة فقط.

سادسا: النقل من الكتب المشهورة التي تواطأ أهل هذا الفن على النقل منها والتي وضعها أئمة هذا الفن وعلماؤه، وبهذا تحلت بالصحة في النقل، والتحقيق في بناء الأحكام واستثمار الأدلة.

سابعا: إني أستعمل أحيانا العناية مكان «أي» التفسيرية كما أستعمل «أي» التفسيرية مكان العناية توسعا في البيان والتفسير فليتفطن لهذا.

ثامنا: أنني أشرح متكلما بلسان المصنف والغرض من ذلك انتظام الكلام وانسجامه وعدم تنافر أجزائه.

التصرف في شأن التصحيف والتحريف:

لا شك أن التصحيف والتحريف آفة تخالل مضامين الكتب وما انطوت عليه من معارف فتفسدها، والعادة قاضية بأن هذه الجائحة قد تصيب أي كتاب، وعليه فلابد من استحضار هذا الأمر في أثناء النظر في الكتب أو شرحها.

وهذه الآفة على ضربين:

أحدهما: هو ما يمكن كشفه ويكون ذلك بأمور منها:

أ - سياق الكلام، فإنه مما ينكشف به هذا الأمر لأن الكلمة المصحفة أو المحرفة تكون غريبة بين سائر أجزاء الكلام الواقعة فيه، فمعناها يكون مخالفا لمعنى سائر الكلام والمراد منه، وبذلك يظهر أنها لم تبق على أصلها، بل هي مصحفة أو محرفة، ويتأتى إصلاحها حينئذ بما يوجبه سياق الكلام في الغالب.

ب - موضوع الكلام، الذي قد يكون حاله معلوما من كتب أخرى وكذلك ما تقرر من حكم فيه فهذا أيضا مما يعلم به هذا الأمر لأن الكلمة المحرفة أو المصحفة قد يخالف معناها حقيقة ذلك الموضوع أو يخالف ما تقرر في شأنه من حكم، وهذا يفيد أن هذه الكلمة مصحفة أو محرفة، فما تواطأت كتب متعددة عليه إذا وجد ما يخالفه في كتاب ما فهو لا يكون إلا من تصحيف أو تحريف في الأغلب.

ج - أن يتضافر الأمران معا؛ السياق وحال الموضوع وحكمه،فهذا إن ورد ما يخالفه فهو لا يكون إلا من تصحيف أو تحريف.

ثانيهما: هو ما يصعب كشفه لأنه لا يوجد ما يرفعه وبذلك يعتريه احتمال كونه صوابا فهذا قد يحتاج إلى ما ينكشف به من نسخة أخرى لذلك الكتاب الذي ورد فيه أو كتاب نقل فيه ذلك النص فصحح فيه، وهذا بلا ريب يحتاج في درك حقيقة أمره إلى جهد وقد يكون استيعاب المادة العلمية في فن ما مما يعين على كشف مثل هذا الضرب من التصحيف.

هذا هو حال هذه الآفة، أما تصرفي في هذا الشأن فإنه إن بدا لي شيء من ذلك واثقا من أنه خلاف الصواب فإنني أصير إلى تصحيحه، وإن بدا لي فيه احتمال فقط فإنني أذكر ما ظهر لي في شأنه من الاحتمال.

التصرف في حال وجود السقط من الكلام:

في بعض النصوص ما يدل على أن فيها سقطا وذلك يبديه وجود بتر في الكلام الوارد فيها لأنه كلام غير كامل بحيث يكون جملة غير كاملة أو شرطا بلا جواب ونحو ذلك، فهذا إن بدا لي معناه واثقا من أنه هو فإني أكمله، وهذا البدو الموثوق به قد يكون مأخذه السياق أو مرجعا آخر، وإن بدا لي خلاف ذلك فإنني قد أُنبه عليه وأذكر المحتمل في ذلك من غير جزم به.

إذا تكرر تقرر، وهذا ما اخترته باقتصاد في هذا الشرح، وإن كان بعض الناس ممن لهم دراية بحدود هذه المصطلحات وتعاريفها قد يرى هذا التصرف أمرا مملا يكدر جمال القول وحسن سبك الكلام، ولكن واقع الأمر في ذلك على خلاف هذا الشعور.

وينبغي أن يعلم أن المصنف قد يستعمل اللفظ الاصطلاحي بمعان مختلفة إذا كان مما يصح اصطلاحا استعماله فيها، ومن أشهر الصور في ذلك استعمال اللفظ بمعناه المصدري، وبمعنى الحاصل بالمصدر، ومن الألفاظ التي كثر استعماله فيها هذه الطريقة الرواية والنظر.

وربما أطلق اللفظ الاصطلاحي على غير معناه الاصطلاحي فيصير مجازا في الاصطلاح، وكل هذا من باب التوسع في الاستعمال اللغوي اتكالا في فهم مراده على القرائن وسياق الكلام، وهذا ليس فيه ما ينكر، بل هو مما يدل على ترك التحجر في القول وطلب ما به بيان المراد وإيضاح المقصود، نعم، قد يقول بعض الناس إن الصرامة في استعمال المصطلحات والالتزام بحدودها بالتمييز بينها قولاً ومعنى أمر مطلوب لأنه يدل على القوة العلمية للفن الذي صير فيه على ذلك، وهدم ذلك بعد حصوله في فن ما انتكاسة غير مرضية، ولكن هذا ليس كما تصور فإن البيان هو القصد في الكلام ومتى حصل كفى. وعلى هذا السنن البياني مضى المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا الشأن.

عوارض لغوية مرجوحة:

من المعلوم أن المصنف لم تكن له عناية كبيرة بعلم النحو إلا بالقدر الذي يحتاج إليه في ضروري بناء الجمل وصوغ الكلام إلا أنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان يبني القول على أجمل وجوهه وأحسن أصنافه، قال السبكي: «ومما كانَ يعْتَرض بِهِ عَلَيْهِ وُقُوع خلل من جِهَة النَّحْو يَقع فِي أثْنَاء كَلَامه وروجع فِيهِ فأنصف

من نَفسه واعترف بِأنَّهُ ما مارس ذَلِك الفَنّ واكْتفى بِما كانَ يحْتاج إِلَيْهِ فِي كَلامه مَعَ أنه كانَ يؤلف الخطب ويشرح الكتب بالعبارات الَّتِي تعجز الأدباء والفصحاء عَن أمْثالها وأذن للَّذين يطالعون كتبه فيعثرون على خلل فِيها من جِهَة اللَّفْظ أن يصلحوه ويعذروه فَما كانَ قَصده إلّا المعانِي وتحقيقها دون الألْفاظ وتلفيقها».[1]

نعم تعرض في تضاعيف بعض مقالات المصنف عبارات يظهر منها أنها مخالفة لما تقتضيه فيها القواعد النحوية واللغوية، ومن ذلك:

أولاً: تذكير المؤنث، ومن أمثلة ذلك:

أ- قوله: «وأما قول الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ لما علم صحته فلا يسمى خبر الواحد» والصحة مؤنثة وقد ذكرها.

ب- قوله: «على وجه يتبين فيه حقيقة العلم « والحقيقة مؤنثة، وقد ذكرها.

ج- قوله: «فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلا فهو خبر الواحد.» والجماعة مؤنثة وقد ذكرها.

وما هو من صنف هذه العبارات التي ذكر فيها المصنف ما هو مؤنث وهي كثيرة في كلامه.

وهذا الأمر إنما أوردت ذكره لأنه مما قد يلاحظ في كلام المصنف فيعده بعض الناس لحنا، وفي واقع الأمر هذا التصرف سائغ عند من يرى أن كل ما لا يعقل يذكر ويؤنث، والأمر في شأنه على الخيار، ثم إنه قد يؤول هذا اللفظ المؤنث لغة بما يصيره مذكرا لغة أيضا وهذا ما مضيت عليه في هذا الشأن تارة وتارة أتركه اعتمادا على هذه القاعدة، فالخطب في ذلك سهل، والعجم كلهم إلا

(١) طبقات الشافعية: ٦/ ٢١١.

قليلا منهم يصدر منهم هذا التصرف فتذكيرهم اللفظ المؤنث شائع في لغتهم، وهذا الذي قيل فيه شأن هذا التصرف من أن الخطب فيه سهل يقال كذلك في شأن استعماله رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعض حروف الجر مكان بعض، كاستعماله من مكان عن وعن مكان من، وهو تصرف وارد في كلامه في بعض المواضع، وإنما كان هذا مغتفرا لأن حروف الجر ينوب بعضها عن بعض على مذهب الكوفيين.

ثانيا: استعمال «لم» مكان «لا» النافية، ومن ذلك:

أ - قوله: «ولو اشتبهت بعشرة وعشرين لم يحل».

ب - قوله: «وإن حمل على الإمساك لم يدل».

ج - قوله: «وإذا استعمل في الشأن مجازا لم يشتق منه».

وغير ذلك مما مضى فيه المصنف على هذا التصرف، وإنما كانت «لا» هنا راجحة على «لم» لأن «لا» يشمل نفيها الزمان كله إلا بقرينة تصرفها عن ذلك بخلاف «لم» فإنها لنفي المضارع وقلبه ماضيا، وهذه العبارة المقصود بالنفي فيها النفي الشامل للحكم في كل الأزمنة، وتصدرها بأداة الشرط لإفادة أن ما بعدها شرط في هذا الحكم الشامل.

ثالثا: عطف المرادف فالأصل في العطف هو المغايرة، لكن المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ مما مضى عليه كذلك استعمال عطف الكلمة على مرادفتها، كقوله «بفحواها ومفهومها، وباقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها»، وما جرى مجرى ذلك، ولا شك في أن عطف المرادف اللغوي ليس كعطف المرادف الاصطلاحي، فاللغوي قد يدرك أنه مرادف، فالعلم بحاله سهل، لكن المرادف الاصطلاحي ليس كذلك، إذ قد يتبادر إلى الذهن أنه ليس كذلك، وخاصة عند من لم يعرف مصطلح المتكلم به، والذي يزيد هذا الأمر

التباسا هو أن بعض المصطلحات الأصولية لم توحد مفاهيمها وتعاريفها، فقد تكون عند بعض الأصوليين بمعنى وعند الآخرين بمعنى آخر، كما في فحوى الخطاب ولحن الخطاب وغيرهما مما يستعمل بمعان مختلفة.

نعم، هذا الأمر الخطب فيه سهل، فإن المصنف لا يلزمه أن يراعي هذا المحذور وهو الالتباس المذكور، ثم إنه من المعروف عنه أنه يوسع ما يدرجه تحت الترادف من الألفاظ، وإن كان الخلف في ذلك جاريا كما في العلم والمعرفة، والاتفاق والإجماع، والشرع والشريعة والشارع والأحكام الشرعية، كل هذا استعمل بعضه في محل بعضه الآخر، ولكن الغالب هو استعمال الشرع في جميع ذلك كله على وجه الاشتراك.

رابعا: الاعتماد على « أل» العهدية في مقام الاحتمال، ومن ذلك:

أ -قوله: «لأن الكلية إنما تثبت بالإضافة «وهو هنا إنما يعني كلية معينة، وظاهر كلامه العموم والإطلاق لكن «أل» العهدية فيه تفيد هذا التعيين.

ب- قوله: «فليس من شرط النهي وقوع المنهي عنه «، وهو هنا إنما يعني منهيا عنه معينا وظاهر كلامه العموم والإطلاق.

وما جرى مجرى هذا القول، وهذا في حقيقة الأمر لا مغمز فيه، فإن إفادة العهدية لبيان المراد بذلك كاف، بل قد يعد هذا التصرف من حسن الكلام وجميل القول. ولكن دفعا للالتباس أزيد اسم الإشارة على مثل هذه الألفاظ حتى يتحقق فيها التقييد بالمعهود.

خامسا: رد ضمير المفرد إلى التثنية، ومن ذلك:

أ قوله: «يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن فما المانع منه». هذا إن رد هذا الضمير إلى النسخ، وهو الظاهر، فإن أمكن رده إلى الجواز زال هذا اللبس.

ب قوله: «وكذلك إخفاء السر وحفظ العهد إنما تواصى الناس بهما لما فيهما من المصالح وأكثروا الثناء عليهما، فمن يحتمل الضرر فيه فإنما يحتمله لأجل الثناء».

ونحو ذلك مما يظهر أن فيه رد الضمير على وجه لا ينسجم وما رد إليه، إلا أن هذا يتخلص مما فيه من هذه المخالفة بتفسير هذا الضمير بما يرجع إلى ما تقدم فيفسر ضمير» منه «-مثلا- بأنه راجع إلى الجواز، وضمير» فيه « يرد إلى ما ذكر، فيقال فمن يحتمل الضرر فيه أي في ما ذكر من إخفاء السر وحفظ العهد.

فمثل هذا مما يجب أن لا يتشدد في شأنه ما دام قد ظهر له وجه يصار إليه في حقه.

ومثل هذا يقال أيضا في شأن الحروف التي يظهر في بعض عبارات المصنف أنها زائدة فتوجيهها بما تكون به صحيحة الوجود كالتوكيد عمل مطلوب، ويجري مثل هذا في كل كلامه الذي يمكن توجيهه وإن كان ظاهره أنه لحن، وهذا ما أمضي عليه في ما يعرض لي من ذلك، فتصيد مثل هذه التراكيب والتصرفات في بناء الكلام لنقده والقدح في صاحبه عمل فاسد لا يصير إليه إلا من سفه نفسه.

وليس في هذا سوى الكشف عن الصواب والحق حيث قد يستتر فيظن ظانون أنه مفقود، فتنطلق ألسنتهم بالنقد والاعتراض في غير محله.

فإن قال قائل: إن هذا الذي ذكر هنا ليس هو متجلى مخالفة ما تقتضيه القواعد النحوية في صياغة القول في هذا الكتاب، ففيه استعمال الكافة في غير الحال، وتعريف الكل والبعض بالألف واللام وما جرى مجرى ذلك.

قلنا: إن أغلب هذه التصرفات لها وجه نحوي أو لغوي صحيح جار

على مقتضى القواعد النحوية، ثم إن هذه الألفاظ التي ورد في شأنها هذا النقد والاعتراض قد شاع استعمالها في كتب الأصول وغيرها، وصارت متداولة، فلا سبيل إلى إيراد الاعتراض بها على مؤلف أو متكلم بها معين.

وأما ما سوى ذلك من الألفاظ التي يرى أنها لم تسمع أو لا تقال فإنها قد توجه بالتضمين لمعان أخرى تناسب المراد بها ما أمكن ذلك، وقد سرت على هذا التوجيه في بعض المواضع التي بدا المصير فيها إليه، فإن اشرأب مشرئب إلى ما وراء هذه الملاحظ اللغوية وقال إنه يرى ملاحظ أخرى في شأن هذه اللغة الأصولية على وجه العموم، ولغة المصنف الأصولية التي مضى على صوغ القول بها في كتابه هذا وقصد بذلك ما يبدو أنه تصرف في هذه اللغة وهي لغة علمية على طريقة اللغة العادية الأدبية من حيث إن المصنف يرتكب فيها المجاز في مصطلحاتها، واحتمال اللفظ الاصطلاحي فيها في معان مختلفة وما جرى مجرى ذلك من الأساليب القولية التي تعرض للناظر في هذا الفن والمتأمل في لغته، فإننا نقول له إن لغة الأصول قد نضجت وساوت اللغة العربية الأصلية في أساليبها في المجاز والاشتراك والترادف واستعمال اللازم وإرادة الملزوم وغير ذلك.

والمعول عليه في فهم ذلك هو السياق والقرائن الأخرى التي تبين المراد بذلك وتعينه.

خاتمة

هذا -بإيجاز- ما عليه حال هذا الشرح في الجملة، ولا شك أنه قد حلت به عقد هذا الكتاب، وحلت به مشكلاته، وجعل به حزنه سهلاً، وقرب به ما بعد من معناه، وبينت به أسس الأقوال التي تحتاج إلى البيان في أغلب الأحوال، وغرضنا هو هذا، نسأل الله تعالى أن يجعله صدقة جارية ننتفع بها يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، آمين.

مولود السريري

[illegible] من أهل الفكر والنظر [illegible] والإشكالات [illegible] الدراسات [illegible] فيه.

أما ما قيل في كتابه هذا من الثناء والمدح فإنا نستغني عن إيراده لأنه مسطور وذو أهمية في الاطلاع [illegible] فلا حاجة إلى إيراد ما يمكن الاستغناء في هذا الشأن عنه بوجوده في كتب متداولة.

وإذا كان هذا هو حال ترجمة المصنف وما قيل في كتابه هذا وأن ذكر ذلك وإيراده مما يمكن الاستغناء عنه كما تقدم بيانه، فإن ما نورده في هذه المقدمة هو ما نرى أنه أحق بأن يذكر فيها لكونه بيانا لمضمون هذا الكتاب المعرفي والمنهجي، مما سيكون تصويرا وبيانا لهذا الكتاب من حيث بناؤه وشكله ومن حيث مبناه ومضمونه، وهذا الأحق بالذكر لكونه يحقق هذا البيان.

أولا: بيان الأسلوب - المنهج - المتبع في رسم هذا الكتاب وبنائه.

ثانيا: بيان حال المادة العلمية والنظرية الموجودة فيه.

ثالثا: بيان ما تثمره دراسة هذا الكتاب من ثمار علمية في نفس متلقيها وما تنشئه من أحوال نظرية وعلمية فيها، قد ترقي من قامت به إلى مرتبة أهل الملكة الأصولية، وربما تلحقه بأهل الاجتهاد.

هذا ما قرر إيراده في هذه المقدمة، والتوسل إلى تحصيل ذلك وإنجازه قد يتحقق برسم فصول ثلاثة، يخص كل فصل منها بأمر من هذه الأمور، وما قد يعرض في أثناء نشر مطويه ومحتواه من مباحث وجزئيات معرفية، فلننصر إلى ذلك قائلين وبالله سبحانه وتعالى التوفيق:

إن الوفاء بذكر ترجمته على الوجه المطلوب في هذه المقدمة أمر مستحيل، فالرجل إلى يوم الناس هذا مازال عمله الفكري والمعرفي مما يشغل الناس من أهل الفكر والمعرفة، وهم في شأنه على خلاف وتنازع متعدد الألوان والأشكال، فلا تكاد الدراسات تنقطع فيه.

أما ما قيل في كتابه هذا من الثناء والمدح فإنا سنتقي اجترار لأنه مسطور، وذو الرغبة في الاطلاع يدركه بلا عناء، فلا حاجة إلى إيراد ما يمكن الاستغناء في هذا الشأن عنه بوجوده في كتب متداولة.

وإذا كان هذا هو حال ترجمة المصنف وما قيل في كتابه هذا وأن ذكر ذلك وإيراده مما ينبغي الاستغناء عنه كما تقدم بيانه، فإن ما نورده في هذه المقدمة هو ما نرى أنه أحق بأن يذكر فيها لكونه بيانا لمضمون هذا الكتاب المعرفي والمنهجي، مما سيكون تصويرا بيانيا لهذا الكتاب من حيث بناؤه وشكله ومن حيث مبناه ومضمونه،وهذا الأحق بالذكر لكونه يحقق هذا البيان.

أولا: بيان الأسلوب -المنهج- المتبع في رسم هذا الكتاب وبنائه.

ثانيا: بيان حال المادة العلمية والنظرية المودعة فيه.

ثالثا: بيان ما تثمره دراسة هذا الكتاب من ثمار علمية في نفس متلقيها وما تنشئه من أحوال نظرية وعلمية فيها،قد ترقي من قامت به إلى مرتبة أهل الملكة الأصولية، وربما تلحقه بأهل الاجتهاد.

هذا ما قرر إيراده في هذه المقدمة، والتوسل إلى تحصيل ذلك وإنجازه قد يتحقق برسم فصول ثلاثة، يخص كل فصل منها بأمر من هذه الأمور، وما قد يعرض في أثناء نشر مطويه ومحتواه من مباحث وجزئيات معرفية، فلنصر إلى ذلك قائلين وبالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ التوفيق:

الفصل الأول: في أسلوبه

المراد بالأسلوب -هنا- أمور خمسة:

أحدها: طريقة التعبير عن المراد وتأدية المعنى بوجه عام، ذلك الطريق الذي قد يكون إطنابا أو إيجازا أو مساواة.

ثانيها: طريقة بناء التعاريف والحدود وصوغها المتوسل به إلى بيان المصطلحات وكشف الغطاء عن حقائقها.

ثالثها: طريقة بناء المسائل وعرضها.

رابعها: طريقة صوغ الاستدلال وبنائه وكيفية ترتيب المادة المعرفية والنظرية المسوقة فيه.

خامسها: تصرفه في استعمال المصطلحات.

وهذا كله -في متن هذا الكتاب- قد يكون منطقيا، بحيث يكون مركبا من المقدمات والقضايا والنتائج، وقد يكون جدليا قائما على صورة المناظرة بحيث يكون مبنيا على نقد قول المخالف ورده، بإيراد ما يدل على فساده وبطلانه، وبيان أرجحية قول هذا الناقد المناظر ومختاره، بما يدل على أنه راجح في واقع الأمر، متوسلا في تحقيق ذلك بما يحققه من معارضة، وهي ما يثبت به نقيض المدعى، ومناقضة وهي منع مقدمة، أي: طلب الدليل على صحتها، وقد يكون بيانيا بحيث يكون مركبا من صور الأخبار وبيان الأحكام وصور مواضع الكلام فقط، وبذلك يكون خاليا من الصوغين المنطقي والجدلي، أو مخلوطا بهما.

هذه الأمور -المنطق-الجدل-البيان- التي تتقوم بها هذه الطرق وتبنى بها أمور كلها محتمل أن يكون كلام المصنف مبنيا بها، ومنسوجا سداه ولحمته بها

كما سبق ذكر ذلك، وبذلك فإن هذا الأمر يحتاج إلى بيان ما هو عليه في واقع الأمر من ذلك وكشف الغطاء عنه، فلنمض إلى تحصيل هذا البيان وكشف هذا الغطاء، والذي يظهر أنه يمكن من ذلك هو رسم مقالات أربع بحيث تخص كل طريقة من هذه الطرائق بمقالة، فتكون المقالة الأولى في طريقته التعبيرية. والثانية في طريقة بنائه للحدود والتعاريف. والثالثة في طريقة بنائه للمسائل وعرضها. والرابعة في طريقته في الاستدلال مرتبة على هذا الوجه، لأن الأولى أعم مما بعدها وبذلك تقدم على ما سواها في الذكر، والثانية لأنها في أمر التصوير، والتصور مقدم على التصديق، فتقدم على الثالثة، وتؤخر الثالثة لأنها بين التصور والتصديق، وتؤخر الرابعة لأنها في بناء الأحكام وما يمكن منه.

وإذا تقرر هذا ونجز بيانه، فلنصر الآن إلى إنجاز هذا العمل لتحصيل هذا الغرض قائلين وعلى الله التكلان:

المقالة الأولى في طريقته التعبيرية

هذا الأمر قد بينه المصنف في الخطبة إذ قال: «فاقترح علي طائفة من محصلي علم الفقه تصنيفا في أصول الفقه، أصرف العناية فيه إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق، وإلى التوسط بين الإخلال والإملال» ثم قال: «فأجبتهم إلى ذلك».

ومقتضى هذا أن طريق التعبير في هذا الكتاب سيكون خاليا من أمرين: أحدهما: الإخلال، وهو ترك ما يجب ذكره ويلزم إيراده من مادة علمية لا يستغنى عن ذكرها بذكر غيرها،وترك بيان ما يجب بيانه من مصطلحات ومفاهيم ونحو ذلك.

ثانيهما: الإملال، والمراد لازمه الذي هو سببه وهو الإطالة بما يصح استغناؤه عنه، أو تكرار ما قد قيل من غير حاجة إلى تكراره وإعادته.

وقد وفى المصنف بهذا الأمر ومضى على وفقه، على مقتضى رؤيته لمواضيع كلامه وما يرى أنه أحق بالذكر فيه مما سواه، وإن كان غيره قد يرى خلاف ذلك إذ يرى أن ما تركه أولى بالذكر مما ذكره، أو يرى أن ما أخل بذكره مساو لما ذكره في الحاجة إلى العلم به وفهمه، وأن تمام تصور ما فيه الكلام وإدراك حقيقته متعلق بالمتروك.

نعم، المصنف يكرر بعض الجزئيات المعرفية والقضايا الأصولية، ومنها:

أ- <عدم العلم ليس علما>.

ب- <لا يصار إلى ما يقدح في عصمة الأنبياء>.

ج- <إذا انعقد الإجماع صار حجة فلا يجوز الرجوع عنه>.

وغير ذلك مما قد تلفيه مكررا له، ولكنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ ما كان يكرره إلا لموجب، ومن ذلك:

أولا: بيانه لأمر غير معتاد وجوده وإيراده في كتب الأصول، كهذا الترتيب والنظم لمادة هذا العلم، وهو أمر لم يسبقه إليه أحد، فكان يكرر وجه هذا الذي جاء به واخترعه وما أوجب ذلك من أمور علمية وبيانية، لأنه يعلم أنه سيرد عليه السؤال عن ذلك، فكان هاجسه الجواب عنه، فصار يكرره.

ثانيا: أسئلة مختلفة ترد في محل الكلام، وجوابها واحد، فيتكرر هذا الجواب لذلك.

ثالثا: القصد إلى ترسيخ قضية تكون أصلا فيجب أن لا يغفل عنها في المواضع التي يحق أن تستحضر فيها، أو ما شابه ذلك، وأمثلة هذا وما قبله ما تقدم ذكره.

نعم، قد يوجه هذا التكرار بهذا الذي ذكر لكن يوجد تكرار لمسائل لا يوجد لتكرارها وجه ولا يظهر له موجب ومن ذلك تكرار مسائل في باب العموم منها مسألة معرف والنكرة المنفية

كما أنه يدرج مسائل متعددة في مسألة واحدة في نفس الموضوع (العموم) وستجد هذا الأمر منصوصا هناك.

وكما يقع منه هذا التكرار الذي قد يرى بأنه إطناب وإطالة للكلام مع الاستغناء عن ذلك، فإنه -كذلك- يقع منه الاختصار الذي يرى بأنه شديد في بعض المواضع، حيث يطلق ولا يفصل كما في مسألة الزيادة على النص، ومسألة رواية بعض الحديث وما جرى مجرى ذلك، إلا أن هذا أيضا قد يكون موجبه رأي المصنف نفسه في الموضوع،إذ قد يرى أن ذلك لا حاجة إلى ذكره، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

المقالة الثانية في طريقة بنائه للحدود والتعريفات

تقدم أنه مما يحتمل أن يكون المصنف قد انتحاه في شأن التعريف والحدود المنتحى المنطقي الصرف، بحيث يكون ممن يتشددون في هذا الشأن، وممن لا يقبلون المجاز ولا الترديد فيه، لكن قد استبان أنه لم يكن على هذا السبيل، بل كان متقيدا بالبيان مزموما به، فمدار قوله في هذا العمل عليه، وعلى هذا فإنه قد مضى على طريقة قدامى الأصوليين الذين يرون أن التحديد هو بيان المعرف، وإن كان ذلك حاصلا بالمعنى الأعم، وإن كان بالمجاز، أو باللفظ المشترك، فما دام المعنى المراد قد فهم بذلك فإن ذلك كاف في التعريف،إذ المعرف قد يصور به.

وبهذا يكون المصنف قد خالف الغلاة في هذا العمل، ومنهم متأخرو الأصوليين الذين انتحوا منتحى التحديد المنطقي الذي يتقوم بالمنع والجمع

في إثماره، وبالجنس والفصل في وضعه وكينونته، فاشتغلوا بهذه الطريقة المنطقية في وضع التعاريف والحدود للمصطلحات الأصولية ونحوها مما يعرض ذكره في الكتب الأصولية وفي تقويمها، وأطالوا القول في ذلك، وهم فيه بين هدم لتعريف سابق لخلل بدا فيه لمن يهدمه، وبناء تعريف جديد، وهذا يصدر منهم متسلسلا، فالمتأخر منهم يهدم ما وضعه المتقدم في ذلك، فمضت أجيال من أهل هذا الشأن على هذا المسار في حق جملة من المصطلحات. وهذا تلفيه مسطورا في كتب الأصول فلا حاجة إلى تطويل الكلام به واجتراره.

والمصنف -كما تقدم ذكر ذلك- على طريقة المتقدمين في هذا الشأن، ومن ثم أنكر على أرباب هذا المشرب المنطقي هذا الذي هم عليه في هذا العمل، فقال: (واذكر مرادك للسائل، فما كل أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة للإنباء عنه، ولو طول مطول واستعار مستعير أو أتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح أو عرف بالقرينة فلا ينبغي أن يستعظم صنيعه ويبالغ في ذمه إن كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات، فإنه المقصود، وهذه المزايا تحسينات وتزيينات كالأبازير من الطعام المقصود. وإنما المتحذلقون يستعظمون مثل ذلك ويستنكرونه غاية الاستنكار لميل طباعهم القاصرة عن المقصود الأصلي إلى الوسائل والرسوم والتوابع، حتى ربما أنكروا قول القائل في حد العلم: إنه الثقة بالمعلوم: أو إدراك المعلوم من حيث إن الثقة مترددة بين الأمانة والفهم. وهذا هوس، لأن الثقة إذا قرنت بالمعلوم تعين فيها جهة الفهم. ومن قال حد اللون: ما يدرك بحاسة العين على وجه كذا وكذا، فلا ينبغي أن ينكر من حيث إن لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو الباصر، لأن قرينة الحاسة أذهبت عنه الاحتمال، وحصل التفهيم

الذي هو مطلوب السؤال. واللفظ غير مراد لعينه في الحد الحقيقي، إلا عند المترسم الذي يحوم حول العبارات، فيكون اعتراضه عليها وشغفه بها).[1]

وهذا قاض بأن مسلك المصنف في هذا العمل غير منسوج بالطريقة المنطقية على الصورة التي عليها عمل هؤلاء المولعين بهذا المسلك المصوغ بالتأثر بالطريقة المنطقية في التحديد، فهو وإن كان قد يمتح من الصناعة المنطقية ما يمتح، فإنه ليس ملتزما به في التعريف كما عليه غلاة العاملين بفن المنطق المتقيدين بقوانينه في هذا الشأن، وإنما كان رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ ماضيا على سنن البيان للمراد وتعريف المعنى المراد تعريفه، فمتى حصل ذلك فقد حصل ما عليه المدار في ذلك،وتحققت الغاية المنشودة منه، فكل كلام بعد ذلك حشو وتحذلق ولغو من القول.

وقد أثمر له هذا المسلك التصرفات التي يمضي عليها في هذا الشأن -التعريف والتحديد-، ومن هذه التصرفات:

أولا: بناؤه للحدود والتعريفات على وفق هذا المسار البياني، وكل ما يوجبه عليه بيان ما يعرفه فإنه يصير إليه وينجزه، فإذا ظهر له أنه بينه اكتفى بذلك ولا يهتم إلا بتحصيل هذه الغاية، أما الوسائل الكلامية فهي كل ما تدرك به هذه الغاية وتحصل. وهكذا عرف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ جملة من المصطلحات وأسماء الأدلة، ومنها:

أ-تعريفه النسخ بقوله: (حده أنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه. وإنما آثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل، إذ يجوز النسخ بجميع ذلك.

(١) المستصفى/ ١/ ١٦-١٧.

وإنما قيدنا الحد بالخطاب المتقدم لأن ابتداء إيجاب العبادات في الشرع مزيل حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا، لأنه لم يزل حكم خطاب. وإنما قيدنا بارتفاع الحكم ولم نقيد بارتفاع الأمر والنهي، ليعم جميع أنواع الحكم من الندب والكراهة والإباحة، فجميع ذلك قد ينسخ.

وإنما قلنا لولاه لكان الحكم ثابتا: لأن حقيقة النسخ الرفع، فلو لم يكن هذا ثابتا لم يكن هذا رافعا، لأنه إذا ورد أمر بعبادة مؤقتة وأمر بعبادة أخرى بعد تصرم ذلك الوقت لا يكون الثاني نسخا، فإذا قال: أتموا الصيام إلى الليل، ثم قال في الليل: لا تصوموا، لا يكون ذلك نسخا، بل الرافع ما لا يرتفع الحكم لولاه.

وإنما قلنا مع تراخيه عنه: لأنه لو اتصل به لكان بيانا وإتماما لمعنى الكلام وتقديرا له بمدة أو شرط، فإذا قال: ثم أتموا الصيام إلى الليل، فقوله: إلى الليل، لا يكون نسخا، بل هو بيان غاية العبادة.

وإنما يكون رافعا إذا ورد بعد أن ورد الحكم واستقر بحيث يدوم لولا الناسخ).[1]

ب-قوله في تعريف العزيمة: (والعزيمة في لسان حملة الشرع: عبارة عما لزم العباد بإيجاب الله تعالى).

وقوله في تعريف الرخصة: (عبارة عن ما وسع للمكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم).

ج-تعريفه للحكم الشرعي بقوله: (خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين).

نعم إنه قد تنتقد بعض تعريفاته،ولكن ذلك لا يقضي بأنها تعريفات لا تفي بالغرض، إذ يتأتى دفع ما قد يرد من ذلك الانتقاد كما في شأن هذا التعريف

---

(١) المستصفى/ ١/ ١٦-١٧.

الذي وضعه للحكم فإنه منتقد عليه، ولكن أجيب عن الإيراد المسوق في حقه، كما سيأتي ذكر ذلك وبيانه حين الحديث عن هذا التعريف.

ثانيا: تسليم التعريف متى كان مبينا للمعرف -بالفتح- في نظره، وإن كان من بعده قد ينتقده لما يراه فيه من النقص، وقد يكون المصنف مدركا لذلك لكنه لا يراه قادحا فيما عليه المدار من ذلك وهو التعريف والبيان، وعلى ذلك فالمصنف لا يرد التعريف وينكره، أو يصلحه إلا بأمرين:

أ-أن يكون غير مبين للمعرف، بل قد يفهم خلاف حقيقته، فهذا مما يعارضه المصنف أو يقضي بفساده أو يصلحه إن كان إصلاحه كافيا، ومن أمثلة ذلك:

-قوله: (قال بعض أهل العراق: العدالة عبارة عن إظهار الإسلام فقط و سلامته عن فسق ظاهر، فكل مسلم مجهول عنده عدل. وعندنا لا تعرف عدالته إلا بخبرة باطنة والبحث عن سيرته وسريرته. ويدل على بطلان ما قالوه أمور:

الأول: أن الفاسق مردود الشهادة والرواية بنص القرآن، ولعلمنا بأن دليل قبول خبر الواحد قبول الصحابة إياه وإجماعهم، ولم ينقل ذلك عنهم إلا في العدل، والفاسق لو قبلت روايته لقبلت بدليل الإجماع أو بالقياس على العدل المجمع عليه، ولا إجماع في الفاسق ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله، فصار الفسق مانعا من الرواية كالصبا والكفر وكالرق في الشهادة.

ومجهول الحال في هذه الخصال لا يقبل قوله فكذلك مجهول الحال في الفسق، لأنه إن كان فاسقا فهو مردود الرواية، وإن كان عدلا فغير مقبول -أيضا- للجهل به، كما لو شككنا في صباه ورقه وكفره ولا فرق.

الثاني: أنه لا تقبل شهادة المجهول وكذلك روايته، وإن منعوا شهادة المال

فقد سلموا شهادة العقوبات، ثم المجهول مردود في العقوبات، وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحد وإن اختلفا في بقية الشروط.

الثالث: أن المفتي المجهول الذي لا يدرى أنه بلغ رتبة الاجتهاد أم لا لا يجوز للعامي قبول قوله وكذلك إذا لم يدر أنه عالم أم لا، بل سلموا أنه لو لم تعرف عدالته وفسقه فلا يقبل، وأي فرق بين حكاية المفتي عن نفسه اجتهاده وبين حكايته خبرا عن غيره.

الرابع: أن شهادة الفرع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهد الأصل وهو مجهول عند القاضي، فلم يجب تعيينه وتعريفه إذا كان قول المجهول مقبولا)[1].

-وقوله في تعريف الخبر: (إنه القول الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب، أو هو القول الذي يدخله الصدق أو الكذب. وهو أولى من قولهم: يدخله الصدق والكذب، إذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما، بل كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلا، والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلا).

-وقوله في أثناء كلامه على حد الأمر: (وقيل في حد الأمر إنه طلب الفعل واقتضاؤه على غير وجه المسألة وممن هو دون الآمر في الدرجة،احترازا عن قوله: اللهم اغفر لي،وعن سؤال العبد من سيده والولد من والده.

ولا حاجة إلى هذا الاحتراز، بل يتصور من العبد والولد أمر السيد والوالد، وإن لم تجب عليهما الطاعة، فليس من ضرورة كل أمر أن يكون واجب الطاعة، بل الطاعة لا تجب إلا لله تعالى).

(١) المستصفى/ ١/ ١٢٥-١٢٦.

ب-أن يكون فاسد الأسس على رأيه وذلك بأن يكون ما بني عليه باطلا عنده، إما من حيث وجوده وإما من حيث اعتباره، ومن أمثلة ذلك:

-قوله في أثناء كلامه على حد الأمر وتعريفه ما معناه: إن المعتزلة يقولون: إن الأمر ليس أمرا لصيغته وذاته ولا لكونه مجردا من القرائن مع الصيغة، بل يصير أمرا بثلاث إرادات: إرادة المأمور به، وإرادة إحداث الصيغة، وإرادة الدلالة بالصيغة على الأمر دون الإباحة والتهديد.

وقال بعضهم تكفي إرادة واحدة وهي إرادة المأمور به.

وهذا فاسد من أوجه...).

والأساس الذي بني عليه هذا التعريف الاعتزالي -والمصنف يراه أمرا باطلا- هو جعل الأمر الذي هو الطلب بالقول هو الإرادة، وقد فصل في بيان بطلان ذلك.

-وقوله: في رده تعريفهم للواجب بأنه الفعل المقتضى من الشرع الذي يلام تاركه شرعا هذا الحد يبطل بمعاصي الأنبياء فإنه قد دل على وقوعه منهم ولم نؤمر بإهانتهم وذمهم والمعصية محققة ولا لوم).

ثالثا: الاكتفاء في التعريف بذكر بعض من صور المعرف، ومن ذلك:

أ-قوله: (يجوز عندنا نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال خلافا للمعتزلة وصورته أن يقول الشارع في رمضان: حجوا في هذه السنة، ثم يقول قبل يوم عرفة: لا تحجوا، فقد نسخت عنكم الأمر. أو يقول: اذبح ولدك فيبادر إلى إحضار أسبابه، فيقول قبل ذبحه: لا تذبح، فقد نسخت عنك الأمر).

ب-قوله في بيان المرسل: (وصورته أن يقول قال رسول الله ﷺ من لم يعاصره، أو قال من لم يعاصر أبا هريرة: قال أبو هريرة).

ج-قوله في بيان معنى استصحاب الإجماع في محل الخلاف: (ومثاله أن المتيمم إذا رأى الماء في خلال الصلاة مضى في الصلاة، لأن الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها، فطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع الفجر وسائر الحوادث).

رابعا: تركه تعريف وتحديد المصطلح الذي يكون المخاطب بكلامه القارئ له على معرفة به، وإن كان من مصطلحات هذا الفن. فلم يعرف بناء على ذلك ولم يحدد مصطلح شكر المنعم ولا مصطلح المنظوم ولا مصطلح الواجب الموسع، ولا الواجب المضيق، ولا مصطلح علم الاستدلال، وغير ذلك من صنف هذه المصطلحات التي أوردها ولم يعرج على تعريفها.

خامسا: اتصافه بالمرونة في هذا الشأن حتى إنه يقبل تعدد التعاريف لشيء واحد، ما دام كل واحد منها صادقا على ذلك المعرف بوجه صحيح، ومن أمثلة ذلك:

أ-ما أورده في شأن تعريف البيان، فإنه بعد أن أورد تعاريفه الثلاثة قال: (ولا حجر في إطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الأقسام).

ب-ما أورده في تعريف النص حيث أورد له حدوده الثلاثة التي أوردها، ثم قال: (ولا حجر في إطلاق اسم النص على هذه المعاني الثلاثة، لكن الإطلاق الثاني أوجه وأشهر وعن الاشتباه بالظاهر أبعد).

سادسا: أنه لا يقدم في صدر المسألة ذكر المعنى اللغوي للفظ الاصطلاحي الذي يعرفه على الدوام، وإن كان ذلك مما يمضي عليه في الغالب ولكنه لا يلتزمه - كما يفعل غيره -،بل ربما أخر المعنى اللغوي عن المعنى الاصطلاحي للفظ كما فعل في تعريف الإجماع، فقد قال في ذلك: (أما تفهيم لفظ الإجماع فإنما نعني به اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية. ومعناه في وضع اللغة الاتفاق والإزماع).

ومقتضى هذا أن المصنف لا يرى جعل التأسيس للمعنى الاصطلاحي للفظ بذكر معناه اللغوي، وذكر وجه المناسبة بينهما شرطا بيانيا في شأن تعريف المصطلحات، بل كان يعرف على أي وجه يفضي إلى بيان المراد وصورة المعرف، وهذا من مسالك التخلص من الجمود على نمط واحد في التعريف، قد يمل منه مع أنه لا حاجة ضرورية تلجئ إليه.

المقالة الثالثة في طريقة بنائه للمسائل وعرضه إياها

مما يتقرر في النفس بعد تلقي مقالات المصنف في هذا الكتاب هو أن أسلوبه في نظم الكلام وسبك الجمل وجمع أطراف المقالات في المسائل منتظم منسوج على وفق وضع موضوعه، وهو بحال خال من الاعتياص والتعقيد في التعبير، كما عليه الحال في بعض الكتب الأصولية، وبذلك فهو لا تقتحمه العين من هذا العيب، كما لا تستوحش منه النفس لنفور في تركيبه أو صعوبة في فهمه في الغالب، وعلى الجملة هو أسلوب مزموم بالبيان موجه به، منسوج بحلية حسنة المنظر والمظهر في صوغ المقالات مع الوفاء ببيان ما فيه الكلام وبيان متعلقاته على حسب وضعه وحاله، فجاء قوله في ذلك على أشكال وألوان، إذ كان في كلامه على ذلك الوجه تحقيق مضامينها وترتيب القول فيها،فكان بهذا متفننا في الطرق التي يبلغ بها هذه المادة العلمية الأصولية في ذلك، فلم يكن يلتزم طريقة واحدة في كلامه في مسائل هذا الفن ومضامينها، بل كان يختار ما يرى أنه الأبين والأوفى بتوضيح مراده ورسمه في الأذهان، هذا هو سبيله في هذا الشأن، وبذلك تعددت الصور التي يأتي بها في بيان هذه المسائل ورسمها وبيان مضامينها وما انطوى فيها من أثمار أنظار، وسوق للأدلة وما يتعلق بذلك من مباحث.

وهذه الصور منها:

أولا: أن يصدر المسألة بالحكم الذي يراه هو الحق والصواب فيها، ثم يسترسل في إتمام تلك المسألة بذكر غيره من الآراء الأخرى، والولوج في الاستدلال والاحتجاج.

أ-قوله: (الإجماع لا يثبت بخبر الواحد).

ب-قوله: (لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المعلوم بالظن والاجتهاد على اختلاف مراتبه جليا كان أو خفيا).

ج-قوله: (يجوز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة).

ثانيا: أن يذكر أولا قول المخالف الضعيف في رأيه ثم يرده.مثال ذلك:

أ- قوله: (أنكر منكرون جواز التعبد بخبر الواحد عقلا فضلا عن وقوعه سمعا، فيقال لهم: من أين عرفتم استحالته، أبالضرورة ونحن نخالفكم فيه، ولا نزاع في الضرورة، أو بدليل ولا سبيل لهم إلى إثباته).

ب-قوله: (ذهبت المعتزلة إلى أن المأمور لا يعلم كونه مأمورا قبل التمكن من الامتثال...)

ج-قوله: (مطلق الأمر يقتضي الفور عند قوم.....)

ثالثا: أن يصدر المسألة بذكر أنه مختلف في حكمها ومن أمثلة ذلك:

أ- قوله: (اختلفوا في أن النافي هل عليه دليل).

ب- قوله: (اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الإجماع عدد التواتر).

ج- قوله: (اختلفوا في أن النهي عن البيع والنكاح والتصرفات المفيدة للأحكام هل تقتضي فسادها).

رابعا: أن يبدأ المسألة بالمثال مستغنيا به عن اللفظ المترجم به عليها، وبذلك يجمع بين التمثيل وبيان موضوع الكلام -موضوع المسألة-، مثال ذلك:

أ- قوله: (مسألة في قوله ﷺ (لا صلاة إلا بطهور)-(ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)-(ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)-(ولا نكاح إلا بولي)-(ولا نكاح إلا بشهود)-(ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه)-(ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)).

ب- قوله: (مسألة قوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم-(حرمت عليكم الميتة)ليس بمجمل).

ج- قوله: (مسألة -قوله ﷺ-: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)يقتضي بالوضع نفي نفس الخطأ والنسيان وليس كذلك، وكلامه ﷺ يجل عن الخلف، فالمراد به رفع حكمه لا على الإطلاق بل الحكم الذي عرف بعرف الاستعمال قبل ورود الشرع إرادته بهذا اللفظ.

خامسا: أن يذكر صورة المسألة ثم يعقب ذلك بذكر ما تقرر فيها م حكم، ثم يصير إلى الاستدلال، ومن أمثلة ذلك:

أ- قوله: إذا اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة انعقد الإجماع ووجبت عصمتهم عن الخطأ.

ب- قوله: إذا اختلفت الأمة على قولين ثم رجعوا إلى قول واحد صار ما اتفقوا عليه إجماعا قاطعا عند من شرط انقراض العصر.

ج- قوله: العدد الكامل إذا أخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم.

سادسا: أنه يصدر المسألة لبيان موضوعها إن كان محتاجا للبيان، وذلك يكون بوجهين:

أ- التعريف، وقد تقدم بيان صورته.

ب- التقسيم، كما فعل في أثناء كلامه على الخبر.

سابعا: أنه يقسم الأدلة إذا كانت كثيرة ومختلفة في موضوع ما، ولكن يمكن أن تلم تحت جوامع لها، ويفرقها إلى أطراف ويترجم على كل طرف منها مختلف عن غيره بلفظ المسلك قاصدا بذلك حصر المادة الاستدلالية في ذلك الموضوع وترتيبها متميزة أصنافها بعضها عن بعض، وتمييز أجزاء هذه المادة بعضها عن بعض، ومن أمثلة ذلك:

أ-ما أورده في مسألة تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

ب-ما ساقه في مسألة التعبد بخبر الواحد.

ج-ما أتى به في مسألة المفهوم.

ثامنا: تصديره المسألة ببيان تمهيدي، ومن أمثلة ذلك:

-قوله في مسألة التأويل الفاسد بمقتضى القرائن: (التأويل وإن كان محتملا، فقد تجتمع قرائن تدل على فساده، وآحاد تلك القرائن لا تدفعه، لكن يخرج بمجموعها عن أن يكون منقدحا غالبا).

هذا ما تيسر ذكره في هذه المقالة الثالثة.

المقالة الرابعة طريقته في الاستدلال والاحتجاج

تقدم ذكر أن المصنف لا يصوغ قوله في هذا الكتاب بالطريقة المنطقية التي سداها ولحمتها بناء الأقيسة واستخراج النتائج بتسلسل أو في أغلب الأحوال،

وإنما كان يمضي على ما يكون به بيان المراد وتبليغ المعنى المقصود تبليغه، وهو كما مضى على ذلك في التعريف وعرض المسائل وبنائها -كما تقدم بيانه- مضى عليه -كذلك- في مجاري استدلاله واحتجاجه ونقده ومناقشته للحجج والأدلة التي يسوقها الخصم والمخالف له في رأيه في موضوع النظر، والمسألة التي فيها الكلام. نعم، إنه في هذا المقام - مقام الاستدلال والاحتجاج والنقد والمناقشة - يستعمل اللغة الجدلية المغياة برد قول الخصم-المخالف- وما يريده من نفي لحكم أو إثبات له، وأدواته منها: الإلزام القاضي بهدم ذلك القول، ومنها المعارضة، وهي ما يثبت به نقيض المدعى، والمناقضة وهي: منع مقدمة بعينها، أي طلب الدليل على صحتها، وغير ذلك كالقوادح.

والمصنف وإن لم يصرح بهذه المصطلحات كما يفعل بعض في مجاري نقده واعتراضه، فإن مسمياتها أو مسميات بعض منها مما يرد قوله في هذا الشأن، يتوسل به إلى بناء الحكم الذي يروم بناءه.

خلاصة القول أن المصنف قد جعل لغة الجدل وسبيل المناظرة أهم ركن في قوله الاستدلالي والحجاجي في هذا الكتاب، فكان صوغ قوله بها القطع الحجاجية والاستدلالية التي يوردها في كتابه، هذا وقد جعل عبارة (فإ قيل قلنا) مفتاح هذا القول، وقد جاءت صور قوله هذا مختلفة الأشكال، وقد يكون موجب الاختلاف في ذلك هو نسج القول على وفق المادة الحجاجية على ما هي عليه في ذهنه مرتبة بقانون البيان والإيضاح، وقد يكون موجبه كما في شأن عرضه للمسائل والتعريفات هو التفنن في العبارة، ودفع آفة الابتذال عن الكلام، وقد يكون موجبه سوق الكلام كما اتفق مادام الغرض منه وهو البيان للمراد وتوضيح المقصود قد حصل على الوجه المطلوب، وعلى كل فإن قوله في هذا المقام قد جاء على صور قولية مختلفة في شكلها وملمحها في ترتيب المضمون وعرضه، وهي صور متعددة:

إحداها: إيراد الاستدلال للرأي الذي صدر المسألة بذكره أولا، ثم الاعتراض عليه ثانيا، ونقضه إن كان الاستدلال استدلالا على رأي لا يراه صوابا.

أمثلة من ذلك: أ-ما جرى عليه في مسألة وجود اللفظ الأعجمي المعرب في القرآن.

ب- ما مضى عليه في مسألة تكليف ما لا يطاق.

ج-ما أتى به في مسألة اختلاط المنكوحة بالأجنبية.

ثانيها: إيراد الاستدلال ثم إيراد الاعتراض عليه ثم إيراد الجواب عنه ممتزجا بما وقع الاعتراض به بحيث يورد طرفا مما اعترض به فيجيب عنه، ثم يورد طرفا آخر فيجيب عنه وهكذا إلى التمام، وهذا يجري عليه إذا كان الاستدلال مسوقا لنصرة الرأي الذي يراه صوابا والاحتجاج له.

أمثلة من ذلك: أ-ما ساقه في مسألة: النهي هل يقتضي الفساد.

ب-ما أتى به في مسألة: الأمر بالأمر بالشيء هل هو أمر به.

ج-ما أورده في مسألة خبر الواحد فيما تعم به البلوى.

ثالثها: إيراد الاستدلال على صورة توجيهية للأقوال التي في المسألة، ومن أمثلة ذلك:

أ-قوله في مسألة رواية بعض الخبر: (رواية بعض الخبر ممتنعة عند أكثر من منع نقل الحديث بالمعنى،ومن جوز النقل على المعنى جوز ذلك إن كان قد رواه مرة بتمامه، ولم يتعلق المذكور بالمتروك تعلقا يغير معناه، وأما إذا تعلق به كشرط العبادة أو ركنها أو ما به التمام فنقل البعض تحريف وتلبيس.

أما إذا روى الحديث مرة تاما ومرة ناقصا نقصانا لا يغير فهو جائز، ولكن بشرط أن لا يتطرق إليه سوء الظن بالتهمة، فإذا علم أنه يتهم باضطراب النقل وجب عليه الاحتراز عن ذلك).

ب-ما أورده في مسألة التدرج في البيان، فقد قال في ذلك: (ذهب بعض المجوزين لتأخير البيان في العموم إلى منع التدرج في البيان، فقالوا: إذا ذكر إخراج شيء من العموم فينبغي أن يذكر جميع ما يخرج وإلا أوهم ذلك استعمال العموم في الباقي. وهذا -أيضا- غلط، بل من توهم ذلك فهو المخطئ، فإنه كما كان يجوز الخصوص فإنه ينبغي أن يبقى مجوزا له في الباقي وإن أخرج البعض، إذ ليس في إخراج البعض تصريح بحسم سبيل الإخراج لشيء آخر.

كيف وقد نزل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ فسئل النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عن الاستطاعة فقال: الزاد والراحلة، ولم يتعرض لأمر الطريق وطلب الخفارة وذلك يجوز أن يتبين بدليل آخر بعده.

وقال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ ثم ذكر النصاب بعده ثم ذكر الحرز بعد ذلك. وكذلك كان يخرج شيئا شيئا من العموم على حسب وقوع الوقائع. وكذلك يخرج من قوله ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ أهل الذمة مرة والعسيف مرة والمرأة مرة أخرى.

وكذلك على التدريج ولا إحالة في شيء من ذلك.

فإن قيل: فإذا كان كذلك فمتى يجب على المجتهد الحكم بالعموم ولا يزال منتظرا لظهور دليل بعده.

قلنا: سيأتي ذلك في كتاب العموم والخصوص -إن شاء الله تعالى-).

ج-ما أورده في مسألة ما به يكون بيان المجمل وما به يكون بيان العام، وهو قوله: (لا يشترط أن يكون طريق البيان للمجمل والتخصيص للعموم

كطريق المجمل والعموم حتى يجوز بيان مجمل القرآن وعمومه وما ثبت بالتواتر بخبر الواحد، خلافا لأهل العراق، فإنهم لم يجوزوا التخصيص في عموم القرآن والمتواتر بخبر الواحد.

وأما المجمل فيما تعم به البلوى كأوقات الصلاة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقدار واجب الزكاة وأوقاصها فإنهم قالوا: لا يجوز أن يبين إلا بطريق قاطع.

وأما ما لا تعم به البلوى: كقطع يد السارق وما يجب على الأئمة من الحدود وذكر أحكام المكاتب والمدبر، فيجوز أن يبين بخبر الواحد.

وهذا يتعلق طرف منه بطريق التخصيص وسيأتي في القسم الرابع وطرف يتعلق بما تعم به البلوى وقد ذكرناه في كتاب الأخبار».

المقالة الخامسة: تصرفه في استعمال المصطلحات

فالمصنف على وفق مذهبه العقدي يورد المصطلحات، فيقصد بها ما يتماشى مع هذا المذهب، وهذا أمر لا إشكال فيه لأنه جار على ما يقتضيه مذهبه هذا -الأشعري-، وبناء على ذلك يقصد بالمصطلحات المشتركة بين الأشاعرة والمعتزلة ما يراد بها عند الأشاعرة ومن هذه المصطلحات:

أولا: اللطف: فإنه يورده قاصدا به....

ثانيا: الصلاح فإنه عند الأشاعرة....

وهذا هو الذي يريده به على ما يبدو من حال مقاله ومضمونه.

وهكذا حال نظائر هذه الألفاظ.

مصطلح مستشكل:

المراد بهذا المصطلح هو الباعث، فإنه عبر عن العلة بالباعث، فانقدح في النفس أن مراده به هو ما يبعث المكلف على الفعل.

وإنما انقدح في النفس لأن ذلك هو ما يوافق مذهبه الأشعري المقرر في مجرى الكلام على أن الله تعالى غني عن العالمين، فلا علة تحمله على فعل يفعله، ولا على حكم يقضي به، ومذهب الصلاح مذهب فاسد، والمصنف نفسه قد قرر هذا مكررا لرأيه هذا فيه.

لكن بعض عباراته في نصوص له لا توافق هذا الاعتبار، ولا تجري على مقتضاه. ومن ذلك قوله: «فكذلك الحاجة إلى عصمة الدماء هي الباعثة للشرع على جعل القتل سببا للقصاص».

وإذا كان أمر هذا المصطلح هو هذا فإنه بذلك مشكل.

والذي يمكن أن يكون جوابا عن ذلك هو أنه قد يريد بذلك الباعث للشرع على ذلك فضلا منه ورحمة بالخلق، فيكون الأصل التعليلي هو الرحمة الإلهية والفضل الرباني الجاري على العباد.

مصطلحات يجب التنبيه على معناها:

ومن ذلك:

أولا: النظر فإنه قد يستعمله بمعنى المنظور فيه، وستجد ذلك في صدر بعض المواضع.

ثانيا: الدليل فإنه يقصد به ما أفاد العلم فقط، وهو في هذا تابع للإمام الجويني.

ثالثا: العصر في قولهم: «انقراض العصر» فالمراد بهذا العصر طبقة المجتهدين، فإن فسر بالكتاب بغير ذلك فإن ذلك للإيضاح فقط والمعنى واحد.

رابعا: تطرق فهذا اللفظ قد يكون معناه دخل، وقد يكون معناه وجد

الطريق إليه، فيقال: تطرق إليه هذا الأمر أي دخل فيه، أو وجد إليه طريقا وقد فسر في هذا الكتاب بكلا المعنيين.

خامسا: المصادر والموارد.

المصادر مآخذ الأحكام، ومواردها محال تلك الأحكام التي تجري فيها ويقضى بها فيها.

هذا هو الأصل في معنى هذا المصطلح فإن فسر بغير هذا فإنه يرجع إلى هذا المعنى على كل حال.

سادسا: ما نحته من المصطلحات مثل تنقيح المناط وتحقيقه ونحوهما مما هو مفسر في محله على وفق مراده به.

الفصل الثاني: في المادة العلمية

المادة العلمية في هذا الكتاب تنقسم إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: المعرفة الأصولية، وهي التي موضوعها الأصول وعوارضها.

القسم الثاني: المادة الفقهية.

القسم الثالث: المادة الحديثية.

هذه هي أقسام هذه المادة وأجزاؤها.

نعم، فيها مسائل لغوية وكلامية لكنها ليست أساسية على صورة ما عليه هذه الأقسام الثلاثة، وبذلك فإننا سنخصص الكلام البياني لهذه المادة بذكر هذه الثلاثة فقط.

والسبيل الموصل لهذا البيان هو تخصيص كل قسم منها بمقالة تضمن بيان مضامينها، فلنصر إلى إنجاز هذا الأمر.

المقالة الأولى في المادة الأصولية

هذه المادة في هذا الكتاب على ضربين:

الضرب الأول: ما نقله المصنف عن غيره.

الضرب الثاني: ما اجتهد فيه واستخرجه بنظره.

فلنبدأ بالكلام على **الضرب الأول** قائلين:

من ضرورة وضع الكتب والمصنفات في مثل هذه العلوم الأخذ والاقتباس والاستمداد من كلام أهل العلم المستخرج بالنظر والمدرك ثبوته بالنقل، المبين لما يحتاج إلى البيان فيها، إذ ذاك هو العلم لأنه المعلوم، ونحو ذلك من كلام أهل العلم السابقين، مما سطروه من ذلك في مصنفاتهم، وما نقله عنهم النقلة، ومن هذه العلوم علم أصول الفقه هذا، فإن موضوعاته الأصلية المدروسة فيه شرعية -أي ثابتة بالشرع-، لكن ما أنجزه أهل العلم من أخذ لثمراتها هي وفروعها التي قد دلت العقول واللغة على أنه مفادها ومعانيها ومدلولاتها، وحدودها، ثم سطروه ودونوه هو من آراء هؤلاء العلماء وأقوالهم فقط، وهي قابلة للخطأ والصواب، ولكنه مادة ذلك العلم التي تدرس فيه ويأخذها الناس منه هي وما بنيت عليه من أصول وأسس،فأي مؤلف في ذلك العلم يلزمه بالضرورة إن أراد التأصيل والتأسيس لما يقوله على تمامه أن يسوق تلك المادة ويدرسها ويناقشها، ويرجح ما يراه من ذلك راجحا ويحكم بالبطلان على ما يقابله، -وإن لم يفعل فما الذي يدرسه ويناقشه- ثم يخرج منها يراه صوابا وحقا، والناس قد استقر في نفوسهم أن هذه المادة هي هذا العلم المعلوم من هذه الأصول المأخوذ منه بطرق صحيحة برهانية.

والمصنف وإن كان مجتهدا في هذا الفن فإنه قد أخذ طرفا من مادته ممن سبقه من أهله، كالباقلاني وإمام الحرمين،وأبي الحسين البصري، والأشعري،

والشافعي، والمعتزلة، والكرخي وغيرهم، وأودعها في كتابه، وأغراضه من سوق هذه المادة مختلفة باختلاف أحوالها وأنواعها، فمنها ما يورده لينتقده،ومنها ما يورده ليستدل به كما استدل به من كان قبله وهو يراه اهلا لذلك، لكونه مما يحق الاحتجاج به في هذا العلم،ومنه ما يورده ليبين به موضع الكلام ومحله.

وهكذا أخذ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ جملة من كلام القاضي وسايره في ترتيب القول وطريقة النظر في مواضع ومسائل ومباحث،كما في كلامه في الإجماع فهو على نسق ما في التقريب في الجملة، وله في مواضع أخرى مثل هذا التقليد التام للقاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، كما استفاد من كلام ابن حزم في مواضع كباب النسخ -على ما يبدو-، ومن كلام أبي الحسين وإمام الحرمين كما سبق، وآثار إمام الحرمين في مواضع من كلامه واضحة من حيث نسج القول وعرض المادة وطريقة النقاش واختيار الأقوال.

وأما نسبة المذاهب فإنه يأخذها من كتب القاضي، ومن ثم يكون ما حكاه القاضي منها وهو غير محرر تلفيه مكررا بحاله في كلام المصنف، كأن يقول مثلا: قالت القدرية،فتجد أن من قال ذلك هو بعضهم فقط، وإن كان ما هو بهذا الحال منها نادرا.

وبعض ما يحكيه في مقام الاعتراض والسؤال قد يكون منقولا موجودا من قال به، وقد يكون افتراضيا، وقد يكون مذهبا مستقلا بنفسه وليس اعتراضيا ولا سؤالا واردا على موضع الكلام.

الضرب الثاني:

قد ينقل المصنف آراء لغيره فيأخذ بها، وهذا ما يراه بعض الناس علامة على أنه مقلد في هذا الفن، حتى قال قوم: إن امامه في هذا العلم الذي يقتدي به فيه هو إمام الحرمين، ثم الباقلاني، وأنه يتبعهما فيه مقلدا لهما في ذلك.

والحق هو أن هذا الامر غير صحيح، والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أن وفاق المصنف لإمام الحرمين والباقلاني وغيرهما ما هو إلا من باب وقع الحافر على الحافر،بمعنى: أن المصنف قد بدا له فيما وافق فيه إمام الحرمين والباقلاني أنه صواب بمقتضى الأدلة والبراهين القاضية به عنده فاختاره لذلك، لا لأنه قلد فيه من ذكر، ويدل على ذلك أنه خالفهما في مسائل كثيرة عامة وخاصة، ومن تلك المسائل العامة التي **خالف فيها إمام الحرمين**:

مسألة الثناء على المعتزلة، فقد ترك المصنف ونبذ ما جرى عليه إمام الحرمين من الثناء على بعض أئمة المعتزلة وتوجيهه لبعض آرائهم التي خالفوا فيها الأشاعرة، ومن ذلك ثناؤه على أبي هاشم الجبائي في مواضع، ومن ذلك قوله في حقه: وذكر بعض الناس لأبي هاشم كلاما لا يليق بحدقه وكيسه، وهو متقول عليه فيه، وذلك أنه قيل: لو لم يقض بوجوب الأشياء كلها لأدى ذلك الى التباس الواجب على المكلف مع استمرار التكليف والطلب، وهذا غير سائغ.[1]

وقوله: وأبو هاشم لا يسلم ذلك ولا أمثاله، وليس هو ممن تزعه التهاويل.

وهذا من إمام الحرمين كسر لما اعتيد إتيانه من نقد الأشاعرة للمعتزلة حيثما خالفوهم.

وهذا الذي أبداه من الإنصاف والتسامح هنا في حق أبي هاشم صار عليه أيضا في حق الكعبي لما قال: إن ما يحصل عن التواتر ليس علما ضروريا، وانما هو نظري.

المسألة الثانية: مسألة قدرة العبد، فمذهب إمام الحرمين في كتابه -البرهان-، أن قدرة العبد تسبق فعله فهي متقدمة عليه في الوجود، فقد قال:

---

(١) البرهان/ ١/ ٩٠.

ومن أنصف من نفسه علم أن معنى القدرة التمكن من الفعل وهذا إنما يعقل قبل الفعل وهو غير متخيل في واقع حادث في حالة الحدوث.

وأما مذهب الأشاعرة كما هو معلوم فهو أن القدرة الحادثة -الإنسانية- تقارن المقدور ولا تسبقه، فالمأمور بالصلاة لا يوصف بأنه قادر عليها إلا إذا كان فاعلا لها. (١)

نعم وافقه المصنف على أن التكليف يرتفع بمباشرة الفعل المأمور به فمن في فعل أمر بفعله ارتفع عنه-التكليف به بمباشرته، فالتكليف لا يستمر متوجها إليه حتى ينتهي منه، وإنما يرتفع عنه بمجرد دخوله فيه،ولا يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة في طلبه.

المسألة الثالثة: مستند الإجماع في كونه حجة شرعية، فمذهب المصنف في ذلك هو أن الأدلة السمعية هي مستند الإجماع والبرهان القاضي بأنه حجة قطعية، وأما إمام الحرمين فإنه يرى أن مستنده هو العادة حتى قال: فإن مأخذ الإجماع يستند إلى طرد العادة كما تقدم ذكره، ومن لم يحسن إسناد الإجماع لم تستقر له قدم فيه.

المسألة الرابعة: كون الأمر المشروط أمرا في الحال، فإمام الحرمين مذهبه أن الأمر المشروط لا يكون أمرا في الحال،فإذا جاء وقت امتثال هذا الأمر ونفي شرطه علم أن ذلك الأمر لم يؤمر به حقيقة، ومذهب المصنف على خلاف ذلك.

المسألة الخامسة: انكفافه عن أسلوبه -أسلوب إمام الحرمين- في نقد المخالف والرد عليه، وهو أسلوب على ما فيه من صرامة علمية محمودة فيه لمحات قدحية

(١) البرهان/ ١/ ١٥.

في مقام الرد على الرأي الذي يراه فاسدا، وربما مد ذلك إلى صاحبه حيث يصفه ببعض الصفات الموجبة للنقص العلمي أو الفكري فيمن قامت به.

فالمصنف قد نبذ هذه الطريقة فقلما يأتي بلفظ فيه قدح في القول أو في صاحبه، ووصفه للمعتزلة بالقدرية غير مندرج في القدح ؛لأن ذلك صار علما عليهم.

المسألة السادسة: تقويم التأويل الذي يذهب إليه بالاحتمال المبني على الندور والقلة، فإمام الحرمين حسم في رده وإبطاله وقضى بفساده على وجه الإطلاق،والمصنف يذهب في ذلك إلى أنه محل نظر واجتهاد، ومضى في ذلك على ما يقتضيه التحقيق في مواضع النظر، وهو إعطاء كل ذي حق حقه من الاعتبار،والمصير في ذلك إلى الجمع بين مجمل ما يستفاد من ذلك.

أما المسائل الخاصة التي خالفه فيها فمنها:

أ- تكذيب الأصل للفرع، فمذهب إمام الحرمين في ذلك التوقف،ومذهب المصنف فيه أن الراوي -الفرع- ليس مجروحا.

ب- اشتراط انقراض العصر في انعقاد الإجماع،فالمصنف مذهبه في الإجماع ثبوته حجة قطعية بمجرد انعقاده،ففي لحظه انعقاده تحرم مخالفته ويصير حجة قطعية، سواء استند إلى دليل ظني أو قطعي،فهو مثل الإجماع الذي مضت قرون وهو متقرر، وقد كرر مذهبه هذا في أثناء كلامه في مسائل الاجماع.

وأما إمام الحرمين فإنه يرى أن ذلك لا يكون إلا في الإجماع المستند إلى دليل مقطوع به،وأما ما كان مستنده الظن فإنه لا ينعقد إلا بعد طول زمان، ونص كلامه في ذلك: وإن اتفقوا على حكم وأسندوه إلى الظن فلا يتم الإجماع ولا ينبرم مع إسنادهم ما أفتوا به إلى أساليب الظنون ما لم يتطاول الزمن،فإن الإجماع على الحكم مع الاعتراف بالتردد في الأصل لا يعد اجماعا وإطباقا.[1]

(١) البرهان/ ١/ ٢٦٨.

ج- اشتراط عدد التواتر في الإجماع، فالمصنف رأيه هو أنه لا يشترط ذلك، فإن أهل الحل والعقد من المسلمين إذا أجمعوا فإن إجماعهم حجة قلوا أو كثروا، وإمام الحرمين يشترط هذا،فقد قال في ذلك: فأما من قال إن اجماع المنحطين عن مبلغ التواتر حجة فهو غير مرضي.[١]

د- الاعتداد بالأصولي في الإجماع،فإمام الحرمين لا يعد الأصولي من أهل الإجماع ما لم يبلغ مبلغ أهل الفتوى المجتهدين، لأنه لا قول لمن لم يبلغ درجه المجتهدين، وليس بين من يقلد ويقلد مرتبة ثالثة.[٢]

وأما المصنف فإنه يقول في ذلك: والصحيح أن الأصولي العارف بمدارك الأحكام وكيفية تلقيها من المفهوم والمنظوم وصيغة الأمر والنهي والعموم وكيفية تفهيم النصوص والتعليل أولى بالاعتداد بقوله من الفقيه الحافظ للفروع،بل ذو الآلة من هو متمكن من درك الأحكام إذا أراد وإن لم يحفظ الفروع، والأصولي قادر عليه،والفقيه الحافظ للفروع لا يتمكن منه.[٣]

ه- كون المندوب مأمورا به.

المصنف يرى أنه مأمور به؛ لأن الأمر اقتضاء وطلب،والمندوب مقتضى ومطلوب، وإمام الحرمين يرى أنه غير مأمور به، فإنه يتجه أن يقال: المندوب إليه طاعة من حيث كان مقتضى ممن له الاقتضاء، فمن أين يلزم أن كل اقتضاء أمر.[٤]

و- كون صيغة الأمر -افعل- موضوعة للوجوب،فإمام الحرمين يقول إنها للوجوب،والمصنف ذهب في ذلك الى الوقف ونصره.

ز- كون الأمر يقتضي المرة أو التكرار، فإمام الحرمين على الوقف،والمصنف على أن المرة من ضرورياته، وإن لم يدل عليها بوضعه.

---

(١) البرهان/ ١/ ٢٦٧.
(٢) البرهان/ ١/ ٢٦٥.
(٣) المستصفى/ ١/ ١٤٤.
(٤) البرهان/ ١/ ٨٢.

ح- مسألة كون الأمر يقتضي الفور أو التراخي، فمذهب إمام الحرمين التوقف في ذلك، ومذهب المصنف فيه أنه لا يقتضي الفور ولا التراخي، ثم رد توقف إمام الحرمين في كون الؤخر آثما وقال: لا معنى للتوقف في المؤخر.

ط- مسألة كون المأمور عالما بكونه مأمورا قبل تمكنه من الفعل المأمور به وامتثال الأمر الوارد به، فالمصنف يرى هذا،وإمام الحرمين يقول: لا يصح علمه بذلك فوافق في ذلك المعتزلة، ثم إن المصنف أعاد اعتبار مقتضى الإجماع في هذه المسالة الذي انتقده امام الحرمين ووصف قول الباقلاني به في هذه المسألة بالتهويل.

ي مسألة مفهوم الصفة فالمصنف ينكره وإمام الحرمين فصل ففرق بين الصفة المناسبة فقضى لها بالمفهوم والصفة غير المناسبة فقال بأنه لا مفهوم لها.

وغير ذلك من المسائل التي خالف فيها المصنف إمام الحرمين.

مخالفته للباقلاني:

فالمصنف كما خالف إمام الحرمين فيما رأى أنه ليس فيه على صواب مما ذكر وغيره، خالف كذلك القاضي الباقلاني في مسائل بدا له أن رأي الباقلاني فيها فاسد،وهذه المسائل على ضربين: الضرب الأول: المسائل العامة التي تعد مضامينها أصولا وقواعد، ومن ذلك: -

أ- مسألة قطعية دليل الاستحالة القاضي بالجواز،وهو دليل يساق في الرد على من ادعى امتناع شيء وهو غير ممتنع،وفي صورة هذا الدليل يقال: لو كان هذا الشيء ممتنعا لكان لاستحالته في ذاته أو لإفضائه إلى محال، وكل ذلك يعرف بضرورة أو نظر، وإذا انتفى المسلكان ثبت الجواز،قال المصنف: وهذا

دليل يستعمله القاضي في مسائل كثيرة وفيه نظر، لأنه لا يورث العلم ببطلان الإحالة ولا بثبوت الجواز؛ إذ يمكن أن يكون وراء من ذكره وفصله دليل على الإحالة لم يخطر له، فلا يمكن أن يكون دليلا لا على الإحالة ولا على الجواز، فعدم العلم بدليل الجواز لا يثبت الإحالة، وكذلك عدم العلم بدليل الإحالة لا يثبت الجواز، بل عدم العلم بدليل الإحالة لا يكون علما لعدم الإحالة، فلعل عليه دليلا ولم نعرفه، بل لو عرفنا انتفاء دليل الإحالة لم يثبت الجواز بل لعله محال وليس عليه دليل يعرفه آدمي، فمن أين يجب أن يكون كل جائز ومحال في مقدور الآدمي معرفته.[1]

ب- مسألة اعتبار القرائن في الكلام، فمذهب القاضي -رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ- عدم الاعتداد بها والالتفات اليها، واعتبار وجودها وعدمه سيين.

ومذهب المصنف اعتبارها والاعتداد بها في دلالة الألفاظ ومعانيها.

الضرب الثاني: المسائل الخاصة، ومنها:

أ- ما أبداه بقوله: أما الواحد بالتعيين، كصلاة زيد في دار مغصوبة من عمرو، فحركته في الصلاة فعل واحد بعينه هو مكتسبه ومتعلق قدرته، فالذين سلموا في النوع الواحد نازعوا ههنا فقالوا: لا تصح هذه الصلاة إذ يؤدي القول بصحتها إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراما واجبا وهو متناقض، فقيل لهم: هذا خلاف إجماع السلف، فإنهم ما أمروا الظلمة عند التوبة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها، ولا نهوا الظالمين عن الصلاة في الأراضي المغصوبة، فأشكل الجواب على القاضي أبي بكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: يسقط الوجوب عندها لا بها، بدليل الاجماع، ولا يقع واجبا، لأن الواجب ما يثاب عليه، وكيف يثاب على ما يعاقب عليه،

(١) المستصفى / ٢/ ٥٢٠.

وفعله واحد وهو كون في الدار المغصوبة، وسجوده وركوعه أكوان اختيارية هو معاقب عليها ومنهي عنها؟ وكل من غلب عليه الكلام قطع بهذا نظرا إلى اتحاد أكوانه في كل حالة من أحواله، وإن الحادث منه الأكوان لا غيرها، وهو معاقب عليها عاص بها، فكيف يكون متقربا بما هو معاقب عليه ومطيعا بما هو به عاص؟.

وهذا غير مرضي عندنا، بل نقول الفعل وإن كان واحدا في نفسه، فإذا كان له وجهان متغايران يجوز أن يكون مطلوبا من أحد الوجهين مكروها من الوجه الآخر، وإنما المحال أن يطلب من الوجه الذي يكره بعينه، وفعله من حيث إنه صلاة مطلوب، ومن حيث إنه غصب مكروه، والغصب معقول دون الصلاة، والصلاة معقولة دون الغصب، وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد، ومتعلق الأمر والنهي الوجهان المتغايران، وكذلك يعقل من السيد أن يقول لعبده: صل اليوم ألف ركعة، وخط هذا الثواب، ولا تدخل هذه الدار، فإن ارتكبت النهي ضربتك، وإن امتثلت الامر أعتقتك، فخاط الثوب في الدار، وصلى ألف ركعة في تلك الدار فيحسن من السيد أن يضربه ويعتقه ويقول: أطاع بالخياطة والصلاة، وعصى بدخول الدار، فكذلك فيما نحن فيه من غير فرق، فالفعل وإن كان واحدا فقد تضمن تحصيل أمرين مختلفين، يطلب أحدهما ويكره الآخر.[1]

ب- ما أورده بقوله: فإن قيل: فإذا قارب البلوغ عقل ولم يكلفه الشرع أفيدل ذلك على نقصان عقله؟ قلنا: قال القاضي أبو بكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ذلك يدل عليه، وليس يتجه ذلك، لأن انفصال النطفة منه لا يزيده عقلا لكن حط الخطاب عنه تخفيفا، لأن العقل خفي، وإنما يظهر فيه على التدريج، فلا

(١) المستصفى/ ١/ ٢١٣-٢١٤-٢١٥.

يمكن الوقوف بغتة على الحد الذي يفهم به خطاب الشرع ويعرف المرسل والرسول والآخرة، فنصب الشرع له علامة ظاهرة.[1]

ج- مسألة من غلب على ظنه في الواجب الموسع أنه يخترم قبل الفعل وجب عليه البدار بالاتفاق، فلو أخر عصى بالتأخير، فلو أخر وعاش قال القاضي -رَحِمَهُ ٱللَّهُ-: ما يفعله هذا قضاء لأنه تقدر وقته بسبب غلبة الظن.

وقال المصنف: وهذا غير مرضي عندنا، فإنه لما انكشف خلاف ما ظن زال حكمه، وصار كما لو علم أنه يعيش، فينبغي أن ينوي الأداء.

د- مسألة وجود المعرب في القرآن. فالقاضي كان يقول: إنه لا لفظ أعجمي في القرآن غير الأعلام،وأما المشكاة والإستبرق والأب وغيرها من الألفاظ العجمية الواردة في القرآن الكريم فإنها عربية، وتكلف إثبات ذلك واستدل عليه بأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، ولو كان فيه لغة العجم لما كان عربيا محضا بل عربيا وعجميا، ولاتخذ العرب ذلك حجة وقالوا: نحن لا نعجز عن العربية،أما العجمية فنعجز عنها.

قال المصنف: وهذا غير مرضي عندنا؛ إذ اشتمال جميع القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها عجمي، وقد استعملتها العرب، ووقعت في ألسنتهم لا يخرج القرآن عن كونه عربيا، وعن إطلاق هذا الاسم عليه، ولا يتمهد للعرب حجة، فإن الشعر الفارسي يسمى فارسيا، وإن كانت فيه آحاد كلمات عربية إذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفرس، فلا حاجة إلى هذا التكلف.[2]

هـ- مسألة قول الصحابي: نسخ حكم هذا، هل يثبت به النسخ؟

---

(١) المستصفى/ ١/ ٢٢٦.   (٢) المستصفى/ ١/ ٢٦٦-٢٦٧.

اختلف في ذلك. قال المصنف: وَقَالَ قَوْمٌ: إِنْ ذَكَرَ لَنَا مَا هُوَ النَّاسِخُ عِنْدَهُ لَمْ نُقَلِّدْهُ لَكِنْ نَظَرْنَا فِيهِ، وَإِنْ أَطْلَقَ فَنَحْمِلُهُ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يُطْلِقْ إِلَّا عَنْ مَعْرِفَةٍ قَطْعِيَّةٍ. وَهَذَا فَاسِدٌ، بَلِ الصَّحِيحُ أَنَّهُ إِنْ ذَكَرَ النَّاسِخَ تَأَمَّلْنَا فِيهِ وَقَضَيْنَا بِرَأْيِنَا، وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ لَمْ نُقَلِّدْهُ وَجَوَّزْنَا أَنْ يَقُولَ ذَلِكَ عَنْ اجْتِهَادٍ يَنْفَرِدُ بِهِ، هَذَا مَا ذَكَرَهُ الْقَاضِي رَحِمَهُ اللَّهُ. وَالْأَصَحُّ عِنْدَنَا أَنْ نَقْبَلَ، كَقَوْلِ الصَّحَابِيِّ أَمَرَ بِكَذَا وَنَهَى عَنْ كَذَا، فَإِنَّ ذَلِكَ يُقْبَلُ كَمَا سَنَذْكُرُهُ فِي كِتَابِ الْأَخْبَارِ وَلَا فَرْقَ بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ.(١)

و- مسألة اشتراط العدد في تزكية الشاهد والراوي.

القاضي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى لا يرى اشتراط العدد لا في تزكية الشاهد ولا في تزكية الراوي، والمصنف قال: والأظهر عندنا أنه يشترط في الشهادة دون الرواية، وهذا لأن العدد الذي تثبت به الرواية لا يزيد على نفس الرواية.(٢)

ز- مسألة ذكر سبب الجرح والتعديل، فقد قال القاضي: لا يجب ذكر السبب فيهما جميعا لأنه إن لم يكن بصيرا بهذا الشأن فلا يصلح للتزكية، وإن كان بصيرا فأي معنى للسؤال.

قال المصنف: والصحيح عندنا أن هذا يختلف باختلاف حال المزكي، فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى بإطلاقه، ومن عرفت عدالته في نفسه ولم تعرف بصيرته بشروط العدالة فقد نراجعه إذا فقدنا عالما بصيرا به، وعند ذلك نستفصله.(٣)

ح- مسألة ترجيح أحد القياسين بقول الصحابي، فالقاضي مذهبه في هذه المسألة: أنه لا ترجيح إلا بقوة الدليل، ولا يقوى الدليل بمصير مجتهد إليه.

---

(١) المستصفى/ ١/ ٣١٧. (٢) المستصفى/ ١/ ٣٧٦.

(٣) المستصفى/ ١/ ٣٧٧.

وأما المصنف فقد قال: والمختار أن هذا في محل الاجتهاد، فربما يتعارض ظنان والصحابي في أحد الجانبين، فتميل نفس المجتهد إلى موافقة الصحابي، ويكون ذلك أغلب على ظنه، ويختلف ذلك باختلاف المجتهدين..[1]

ط- مسألة كون البسملة من القرآن، فالباقلاني يقول: إنها ليست من القرآن، والمصنف يقول: إنها منه، ورد عليه بقلب دليله فقال: فإذا القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: لو كان من القرآن لقطع الشك بنص متواتر تقوم الحجة به، ونحن نقول: لو لم يكن من القرآن لوجب على رسول الله ﷺ التصريح بأنه ليس من القرآن وإشاعته، ولنفاه بنص متواتر بعد أن أمر بكتبه بخط القرآن، إذ لا عذر في السكوت عن قطع هذا التوهم.

يخالف البقلاني في الاستثناء من الجنس، وقال الباقلاني: إنه حقيقة وقال المصنف إنه مجاز.

وغير ذلك مما خالف المصنف القاضي ورد عليه فيه.

هذا الأمر الأول الذي يدل على اجتهاده في هذا الفن.

الأمر الثاني الدال على ذلك: هو ما جاء به من الآراء الأصولية التي انفرد بها أو التي لم يسبق إليها، ومن ذلك:

أ- قوله: إنه لا يجوز لا لغة ولا عقلا أن يكون المبتدأ أعم من الخبر؛ إذ لا يجوز أن يقال: الحيوان إنسان ولا الزوج عشرة،بل لا بد أن يكون المبتدأ أخص من الخبر.[2] الرتبة السادسة من دليل الخطاب.

ب- قوله: لا يجوز للمقلد أن يقلد غير الإمام الذي يراه راجحا.

(١) المستصفى/ ١/ ٤٧٠.

(٢) المستصفى/ ١/ ٤٧٠.

ج- قوله: يجوز الاتفاق على ما ليس بضروري يعني في العادة، وقال: وقد اتفق العلماء على إثبات الصانع وجواز بعثة الأنبياء ولم يخالف إلا الشواذ.

د- أن ما ورد من اللفظ مترددا بين أن يكون معناه لغويا وأن يكون معناه شرعيا يفصل فيه الحكم، فإن كان للإثبات والطلب فهو شرعي، وإن ورد للنهي فهو مجمل.

هـ- أن اسم الجنس المعرف إذا كان مفرده بهاء -كثمرة وثمر- فإنه يعم نحو: لا تبيعوا البر بالبر.

وما لا يتميز فيه مفرده بهاء فإنه إن كان يتشخص منه الواحد ويتعدد حتى يوصف بالواحد نحو الرجل الواحد والدينار الواحد، فإنه يشبه أن يكون للواحد، وإن كان لا يتشخص منه الواحد كالذهب مثلا إذ لا يقال: الذهب الواحد، فإنه للاستغراق.

و-زيادته فيما لا يدخله المجاز الأسماء التي لا أعم منها، كالمعلوم والمجهول.

ز-قوله: إذا نسخ الوجوب رجع الحكم الذي كان قبل الوجوب، مباحا كان أو غيره.

ح- قوله في السكران: إنه أسوأ حالا من النائم الذي إذا نبه انتبه.

ط-قوله: إن الصبي يخاطب بالمكروه والندب. قال: هذا بالمقتضى الأصولي. والمشهور أن هذا مذهب الفقهاء.

وغير ذلك من المسائل التي كانت عن اجتهاد من المصنف وعن اختيار له لها، وفي هذا يدرج جميع ما وافق فيه غيره من الأصوليين الآخرين والفقهاء.

عدته في عمله الاجتهادي هذا

المصنف كغيره من الأصوليين المجتهدين في هذا الفن الذين ارتسمت أمامهم المعالم الهادية لهم إلى بناء الأحكام على سداد ورشاد-قد جمع من المادة العلمية والنظرية-ما صار به من أهل الاجتهاد فيه، وهذه المادة قد لمت أضربا من المعارف المختلفة الحقائق والأحوال، فتركبت منها وصارت أجزاءها التي تتقوم بها ماهيتها، ومن هذه الأضرب:

أولا: المادة الأصولية التي أثمرتها أنظار الأصوليين والفقهاء المجتهدين، ممن مضوا قبل المصنف وقد أودعوا هذه المادة فيما سطروه من مصنفاتهم في هذا الفن، وأودعوه في بطونها، وقد تقدم أن المصنف كان يأخذ من هذه المادة العلمية ما يأخذه منها لأغراض مختلفة بينت في سابق القول من هذا الفصل.

ثانيا: الأصول اللغوية التي ثبتت بموجب الوضع ومقتضاه، ومنها:

أ-الأصل في الألفاظ التباين.

ب-الأصل في اللفظ وضعه لمعنى واحد.

ج-الأصل في الألفاظ عدم النقل.

د-الأصل فيما يحتاج إليه من المعاني وضع اللفظ له.

هـ-الأصل في الألفاظ عدم الاشتراك.

و- الأصل في الألفاظ عدم الترادف.

ز-الأصل في اللفظ وضعه للمعنى المجرد إن كان حدثا، كالمصدر ومشتقاته من غير تعرض لحال من أحواله كالمرة أو التكرار في الأمر – مثلا –.

ح-الضرورة لا تدخل في ماهية الوضع، بل هي خارجة عنه، وإنما تلزم بقانون العادة في الوقوع.

وغير ذلك من صنف هذه الأصول المأخوذة من جهة الوضع، والتي تحقق لدارس هذا الفن أمرا معرفيا عظيما، وهو التفرقة بين ما يكون جاريا في الألفاظ بالاستعمال، وما يكون فيها مقررا بالوضع الذي هو المعيار المعتبر في بيان دلالة الألفاظ حقيقة.

ثالثا: الأصول العقلية ومنها:

أ-لا يدرس ما لا يجوز عقلا ولا يتصور ولا يبحث إلا من أجل بيان أنه غير متصور، فلا يشتغل به، نعم يتوسع أحيانا في الجائز فيدخل فيه الجائز المستبعد كما في إمكان نشر الكفار أعلام الإسلام، -يذكر هذا في باب التواتر- ثم إنه قد يكون الجائز عقلا ممنوعا شرعا كما في اتفاق الأمة على الضلالة، وخيانة الأمانة وتضييع الحق.

ب-أن الوجوب العقلي لا يستلزم الجواز العقلي، وهذا جار في الأحكام الشرعية، فإن الواجب الشرعي لا يستلزم المباح على مذهب المصنف لأنه لو استلزمه وقع التناقض، لأنه يصير الفعل الواحد مخيرا فيه وغير مخير فيه، كما هو مبين في محله.

رابعا: الأصول العادية.

من المعلوم أن الأشاعرة يجيزون عقلا وشرعا انخراق العادة وانقلاب حقائقها بقدرته تعالى، ولكنهم يرون أن الله أجراها على الاستمرار ولذلك فإنهم يأخذون بأصول قائمة عليها، ومنها:

أ-الأصل العادي في أصول الإسلام - كالفرائض العامة، مثل الصلاة والزكاة - أن تنقل بالتواتر ومثلها في ذلك أصول المعاملات كالبيع والإجارة ونحو ذلك.

ب-الأصل العادي في الكلام الصدق.

ج-الأصل العادي في الواقع أمام الجمع الكثير وتتوافر الدواعي على نقله أن ينقل متواترا.

د-العادة فيما هو أصل في معنى اللفظ التبادر إلى الذهن عند إطلاقه، ما لم يشتهر بخلاف ذلك.

هـ-الخبر إذا كانت العادة تحيل نقله بطريق الآحاد، ونقل به فهو باطل.

وغير ذلك من الأصول العادية التي يعتمدها المصنف معالم في بنائه للأحكام.

خامسا: الأصول الكلامية، ومنها:

أ-الأصول العقدية المشهورة التي عليها الأشاعرة في حقيقة الكلام -وأنه واحد بالذات- والإرادة، والعلم، وتعلق الأحكام بالأفعال، ومسائل التكليف في الجملة، ومسائل النسخ،والحسن والقبح، ونحو ذلك.

ب-الخطاب هو الحكم.

ج-أن الأفعال لا تتصف بالأحكام، كما لا يتصف المعلوم بالعلم.

وغير ذلك من صنف هذه الأصول التي تلفيها مسطورة في هذا الكتاب.

المقالة الثانية في المادة الفقهية

من المعلوم أن الغزالي قد نهل وعل من الفقه فكان ريان منه، فوضع فيه من الكتب والمؤلفات المرتبة المهذبة المبنية على صور لم يسبق إليها، فكانت مراشد ومعالم لغيره ممن جاء بعده من المؤلفين في هذا الفن، فكانوا له تبعا في ترتيب الأبواب والفصول والمسائل وتحريرها، فكان إماما لهم في

ذلك، وهذا من عيون مناقبه وبعض من مآثره التي قد تمضي قرون وقرون وهي منتصبة تشهد له بالفضل والمنة على أهل العلم الشرعي،وفي هذا الكتاب قد جلب جملة من الفروع الفقهية للسادة الشافعية وجعلها أمثلة لبعض القواعد الأصولية التي يرى أن يمثل لها.

وهذا مما يتميز به كتابه هذا عن غيره من الكتب الأصولية التي لم تورد فيها -بسبب المبالغة في التجريد- الأمثلة الفقهية على الحاجة إليها لبيان صور ما فيه الكلام من القواعد الأصولية.

ولا شك أن عدم الإيراد لهذه الأمثلة مما ينقص من معرفة ما فيه القول من ذلك بالنسبة للمبتدئين في هذا الفن.

نعم، الأصل في الدراسة الأصولية هو التجريد؛ لأن تنزيل القواعد الأصولية على الفروع عمل فقهي، لكن في محل البيان والتفسير قد يحتاج إلى سوق بعض الأمثلة لإتمام صورة ما فيه الكلام،ثم يلتزم في تحرير المسائل الأصولية وتحقيقها بالتجريد، فيقع الجمع بين الحسنيين، وهذا ما مضى عليه المصنف في هذا الكتاب.

وفي هذا الذي أتاه من السوق للأمثلة الفقهية وإيرادها فوائد منها:

أولا: تحصيل البيان الكافي في رفع الجهل واللبس بالمسألة المدروسة، والوافي بتمام إدراك مضمونها.

ثانيا: الربط بين القاعدة الأصولية وفروعها الفقهية، حتى يعلم أن هذه من تلك في رأي من بناها عليها.

ثالثا: التدريب على ربط الفروع بالأصول، وهذا عمل جليل، لأن الغرض من دراسة هذا العلم هو العمل به في بناء الأحكام الفقهية، ولا سبيل لذلك إلا بهذا العمل مواظبا عليه.

وأهل العلم الشرعي يحمدون هذا الأمر ويعدونه مسلكا من مسالك اكتساب الملكة الفقهية من حيث تنزيل الأصول على الفروع، وتداعي القواعد عند ورود الفروع مدركة في النفس.

رابعا: التنبيه على أن هذا العلم -علم الأصول- لا تمام له إلا بربطه بثمرته وفائدته التي هي علم الفقه.

خامسا: السعي بهذا التصرف إلى امتلاك المهارة في استحضار أوضاع الجزئيات الشرعية في مواضيع النظر الأصولي ما تعلقت به.

وما يورده من المسائل الفقهية متنوع، ففيه ما هو من العبادات وفيه ما هو من المعاملات،ثم إن منها مسائل لا تورد في كتب الأصول الأخرى، بل إن بعض الكتب الموضوعة في تنزيل الفروع اقتصرت على أمثلة من المعاملات فقط -كصاحب التمهيد- فلم يكن موسعا لما يورده من المادة الفقهية، أما تخصيصها بالمذهب الشافعي في الغالب فإن ذلك لا يضر، فإن الفائدة المطلوبة تحصل بذلك، ولا يهم أن يكون ذلك مما اشتهر في المذهب الشافعي وبه الفتوى، لأن التمثيل مسوق للبيان وما معه من القواعد الأخرى المذكورة، نعم، عدم شهرة بعض المسائل الفقهية تجعل إدراك معناها أمرا محتاجا إلى مراجعة كتب الفقه الشافعي، لأنها فروع غير متداولة في كتب الفقه.

نعم بعض تصرفاته في التمثيل ببعض الأمثلة الفقهية فيها نظر، ومن ذلك جمعه بين الفصد والحجامة ومس الذكر فيما تعم به البلوى، فان الفصد والحجامة ليسا مما تعم به البلوى كمس الذكر.

هذا بإيجاز ما يتعلق بالمادة الفقهية في هذا الكتاب.

العقل الفقهي واستحضار أسسه في البحث الأصولي

من المعلوم أن العقل الكلامي يخط طريقه باستصحاب الأدوات التي يعمل بها في بناء الأحكام الكلامية، فيجري على وفقها عمله في المسائل الأصولية كما في العمل بالماهيات في بناء التعريفات والأحكام من غير الالتفات إلى نصوص شرعية قد ترد معارضة لمقتضيات بعض منها. وسيأتي الكلام على هذا في محله.

ومثل العقل الكلامي في هذا الشأن العقل الفقهي، فإنه يعمل به في بناء الأحكام الأصولية، ويتجلى ذلك في أمور،منها:

أ- القياس على المسائل الفقهية، كما في قياس الجهل بالسماع من الشيِ على الجهل بالمفتي.

ب- بناء الأحكام الأصولية على وفق الأحكام الفقهية، فيخصصون الماهية بخبر الواحد كما يخصصون الدليل العام بخبر الآحاد.

وقد مضوا على ذلك في تعريف الأداء والقضاء مثلا.

ج- القبول بجواز خرق حقيقة الشيء بما يقضي بذلك من الأدلة، وإن كان ذلك متناقضا بمقتضى حقيقة ذلك الشيء، ثم البحث عما يرفع به ذلك التناقض من وجه، كما في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة.

د- التأثر بالمذهب الفقهي السابق إدراكه الى النفس، وقد يكون عن ذلك ترجيح ما بني عليه مذهبه هذا من أساس في المسألة المنظور فيها، والمختلف فيما يقضى به من حكم في شأنها، وهذا وإن كان يندر تأثيره ظاهرا طافيا فإنه قد يؤثر كامنا مستترا، فسبق ما أجري عليه في النظر الفقهي إلى النفس أمر لا مفر منه.

وغير ذلك من الوجوه التي يؤثر بها التكوين الفقهي على النظر في المسائل الأصولية.

المقالة الثالثة: في المادة الحديثية

في كتب الأصول تساق الأخبار والأحاديث النبوية للاستدلال بها في بناء قواعد أصولية، وأحكام في مسائل أصولية، لأن السنة هي الأصل الثاني في هذا الدين، وقد كان متوقعا أن يتلقى الأصوليون هذه الأحاديث بالتحقيق والتثبت من صحتها وثبوتها، لما عهد في منهجهم من تدقيق النظر فيما يعرض لهم من الأدلة العقلية والعادية واللغوية، وما يتفرع عنها من فروع، ومن تتبع مآخذه وكيفية وجوده وطريقة الاستفادة المعرفية منه، وطرح كل الاحتمالات في مواضع النظر والبحث ومناقشتها باستفاضة، لكن ذلك أمر لم يحصل في شأن ما يوردونه من الأحاديث، بل كانوا يسوقونه سوقا من غير بحث ولا مراجعة له من حيث صحته أو ثبوته، ولا نظر فيما قاله أهل الصناعة الحديثية فيه، ولا التفات منهم إلى ذلك على ما يبدو من تصرفاتهم في هذا الشأن، فكان من آثار ذلك وجود جملة من الأحاديث الضعيفة، وقد يكون بعض منها موضوعا في هذه الكتب، إذ تورد فيها منسوبة إلى النبي -ﷺ- ويستدل بها، ثم يبنى عليها ما يبنى عليها من الأحكام وتورد في شأن فهمها وما دلت عليه نقاشات ومباحثات طمعا في إدراك الأحكام الصحيحة التي دلت عليها حقيقة، وكل ذلك يبطله ويجعله لغوا بناؤه على هذه الأخبار التي لم تثبت.

وما أورده المصنف في هذا الكتاب فيه جملة من الأخبار غير الصحيحة فكانت بذلك كغيرها في ذلك، إذ ما في بعض هذه الكتب منقول مما في البعض الآخر منها من غير تمحيص ولا تنخيل، بل تترك الرواية الصحيحة في الحديث وتورد الرواية الضعيفة، أو الباطلة.

وما كان ينبغي لعلماء الأصول وهـم من هم في النظر والتحقيق أن يغفلوا عن هذا الأمر الخطير وهو جهة صحة الحديث وثبوته وحاله من حيث إسناده إلى النبي ﷺ،قبل أن يقبلوه دليلا وحجة في أمور هذا الدين.

و المادة المستخرجة من هذه الأخبار والمبنية عليها مبثوثة في هذه الكتب مخاللة للمادة العلمية التي أثمرتها الأدلة الأخرى القطعية، إما من جهة ثبوتها وإما من جهة العمل بها،فتساوت المادتان من حيث إن كلتيهما من مادة هذا العلم، مع أن هذه المادة المأخوذة من هذه الأخبار غير الصحيحة قيمتها العلمية ضعيفة لضعف مأخذها، بل هي باطلة إن بطل ما بنيت عليه وأخذت منه، والعجيب في هذا الأمر هو أن الأصوليين نظروا في وجه حجية خبر الآحاد وما صار به حجة شرعية ودققوا البحث في ذلك، وتكلموا بصرامة في أمر الجرح والتعديل والمسائل التي تعرض في ذلك،وخالفوا المحدثين في جملة من هذه الأمور في ذلك، ولكنهم لم يجروا هذا الذي بنوه من قول أصولي في هذا الشأن، وإنما كانوا يتلقون هذه الأخبار مسلمة كأنها متواترة لا تحتاج إلى تثبت من صحتها ولا نظر في أسانيدها

ولا يخفى ما كان عن هذا الأمر من ضعف في هذا الطرف من المادة الأصولية التي قد يشغل تحصيلها ودركها طالب هذا العلم، حتى إذا حصلها أدرك أنها لا تفيده على الوجه المطلوب الذي كان يطمح اليه من طلبها والاشتغال بتحصيلها.

نعم قد يقول قائل: إن الخطب في هذا العمل سهل، وذلك لأمور، منها:

أولا: أن هذه الأخبار التي تورد أدلة في هذا العلم قليلة، فإن ذكرت في بناء حكم ما فإنها لا تذكر وحدها، بل يذكر معها غيرها من الأدلة الصحيحة التي لا نزاع في حجيتها وثبوتها وقطعيتها، وبذلك تكون الأخبار الضعيفة عاضدة لها فقط، وهي وإن سقطت فلا يضر ثبوتها.

ثانيا: أن الاستفادة وإن عدمت من جهة دلالة هذه الأخبار على أمر علمي ثابت، فإنه يستفاد من القول الأصلي المورد في بحثها ومناقشتها طريقة تقرير المسائل واستثمار النصوص المنظور فيها،وسبيل مد النظر إلى الجزئيات التي يحق إيرادها وبحثها في مواقع النظر، فهب أن الدارس لم يستفد مدلولات هذه الأخبار لبطلانها، أليس مستفيدا من منهج النظر في النصوص وكيفية استثمارها؟، وهذا أمر بلا نزاع ينفعه في مواضع أخرى الأدلة الواردة فيها صحيحة، وهو قد يجري فيها هذا المنهج فيستفيد به.

ثالثا: أن بعضا من هذه الأخبار التي قيل إنها ضعيفة أو باطلة لم يتفق على ذلك في حقها، بل يقع الخلف في ذلك، فلعل من أخذ بها من الأصوليين قد اعتبر رأي من صححها.

رابعا: أن بعض هذه الألفاظ التي قيل إنها لم ترد في بعض هذه الأخبار يمكن أن يفسر بها الألفاظ الواردة فيها كالخطإ مثلا، فإنه لم يرد في حديث «لا تجتمع امتي على ضلالة»، ولكن تفسر الضلالة بالخطإ فيكون المعنى صحيحا.

خامسا: أن هذه الأخبار لا تبنى عليها الأحكام الشرعية إلا بعد أن تغربل بنظر الفقهاء، فلا خطر في ذلك إذن.

كل هذا وغيره قد يقال في هذا الشأن، وهو كما قيل، لكن العلم الشرعي لا حاجة في بنائه إلى الأخبار الضعيفة والباطلة، ففي ما صح منها غنية وكفاية عما لا يصح، ثم إن وجود مثل هذه المادة في علم هو أساس علم الفقه -وهو علم الأصول- يدل على وجود مادة ضعيفة في هذا العلم، فالوجه حذف هذه الأحاديث الضعيفة وما بني عليها من هذا العلم في مجاري تجديده وإحيائه، فلا تجديد إلا بالتنقية والتنخيل،والإحياء في النفوس والعقول لما يراد تجديده من علم.

وهذا الذي قيل في شأن الأحاديث النبوية يقال في حق ما ينقل من الأقوال والآراء عن السلف، فإن بعضا من ذلك أيضا غير محرر، بل فيه ما هو باطل، وهذا وإن كان لا يصل إلى خطورة عدم ضبط الأحاديث وتحريرها، فإنه -على كل حال- يحتاج إلى بيان حاله ورده إلى ما هو عليه في واقع أمره وحقيقة شأنه.

الفصل الثالث: فيما تثمره دراسة هذا الكتاب في النفس والعقل

بالضرورة العادية توقع دراسة كتب هذا الفن في النفس صورة الفن وتودع فيها مضامينها، وقد يفضي ذلك إلى اكتساب مهارة القول والنظر في هذا الفن وملكة التصرف في قواعده، وما يرافق ذلك من أمور يستلزمها وجوده كتحصيل مادة هذا العلم وما تبنى عليه الأحكام فيه، وما يخالل ذلك من مباحث مختلفة ومسائل علمية متعددة المآخذ.

وهذا الكتاب في صدر هذه الكتب التي تلقي بهذا العلم في النفس، ويحصل التغير العلمي به المرقي إلى درجة اكتساب الملكة في هذا الفن، والاقتدار على تخريج الفروع على قواعده والمشاركة في مباحثه.

فدارس هذا الكتاب المستوعب لمضامينه يخرج بجر-بضم الباء وسكون الجيم، يعني: مليء- الحقائب من مادة هذا الفن وافرة، فيحس بذلك ويشعر بأنه قد كشف له الغطاء عن صور معرفية أصولية منبسطة واسعة الأطراف ممتدة في ذاتها، وقد كان من قبل على جهل بها،وهو ما تكون عنه ثمرات علمية ونظرية عميقة مغيرة لسبيل النظر في شأن الأمور الشرعية أصولا كانت أو فروعا، ومن هذه الثمرات:

أولا: إدراك أن ما كان بعيدا عن المدارك أصبح قريبا وتحت سلطان تحصيله بها، وقد يكون محصلا في واقع الأمر.

ثانيا: أن ما كان راجحا بسبب ضعف النظر وغائلة الوهم صار مرجوحا بعيدا عن الإمكان والحصول منحى عن الاعتبار.

ثالثا: التنبه إلى أن النفس قد تنخدع بما قد يسبق إليها من حكم، فتقضي بصدقه وهو باطل، ومن متجليات ذلك:

أ- جعل اللازم سببا وعلة لأمر ما، وسببه الحقيقي وعلته هو الملزوم.

ب- إسناد الحكم إلى ما يطفو على سطح النفس من المعارف فقط، وقد تكون معارف مطوية في النفس هي مستندات ذلك الحكم في واقع الأمر، وقد نبه المصنف على ذلك في أثناء كلامه على الخبر المتواتر بقوله: إن خبر التواتر مفتقر إلى واسطة ولكنها حاصلة فلم تطلب فيظن الاستغناء عنها وذلك غلط.

قال: ورب واسطة حاصلة لا يتنبه الإنسان لتوسطها وحصولها ولا لارتباط العلم بها.

وقال أيضا: لا بد من حصول هذه المقدمات في النفس معلومة ولكن قد لا يشعر الإنسان بها ولا بتوسطها ولا بترتيب العلم عليها، فإن الشعور بالشيء غير الشعور بالشعور.

نعم، هذا قد سبقه إلى التنبيه عليه بوجه ما أبو الحسين في (المعتمد)، حيث رد قبول خبر الواحد إلى علمنا الجملي بوجوب اجتناب المضار والتحرز منها، ثم علمنا في الجملة بوجوب الانقياد للنبي ﷺ فيما يخبرنا به من مصالحنا،ووجوب التحرز من المضار في جنب المصالح، ثم قال: فإذا ظننا بخبر الواحد أن النبي ﷺ قد دعانا إلى الانقياد له في فعل أخبر أنه مصلحة وخلافه مفسدة مضرة فقد ظننا تفصيلا لما علمناه في الجملة.[1]

---

(١) ج ٢ص ١٠٧.

ج- إسناد المدلول إلى الدال، فإنه من مواطن هذا الانخداع، وهذا تجده ظاهرا منكشفا في مباحث الدلالة، التي منها كون الأمر للمرة أو التكرار،وكونه للفور أو للتراخي ونحو ذلك.

رابعا: اكتساب طبيعة رد الأحكام إلى متعلقاتها، كما مضى على ذلك الأصوليون في شأن النهي هل هو راجع إلى الذات أو الصفات أو المجاور.

خامسا: تفكيك ما يظن فيه التوحد وإبداء صورة الانفكاك القائمة به كما في الصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالسكين المغصوب.

سادسا: رفع القناعات النفسية الساذجة التي تدور على العوائد المعرفية العامية، وطرحها، والانصراف عنها إلى الاحتكام إلى ما تقضي به القواعد الأصولية وغيرها في مواضع النظر، وسوق كل الاحتمالات التي تعرض في المواضيع المنظور فيها لبحثها والنظر فيها، فكلها تعرض على النظر وتستنطق لمعرفة ما تدل عليه، ولا يتحاشى منها شيء وإن كان مستبعدا بالمزاج النفسي أو العوائد، والقناعة الذاتية المخصوصة التي قد تكون بالتربية أو غيرها.

سابعا: الرفع للمشكلات العلمية التي قد تكون وهمية لضعف الفهم وغلبة الوهم على من اعترته، وقد تكون حقيقية تكونت من حال الموضوع وهي قد تكون في أمور تصورية، وقد تكون في أمور تصديقية.

وغير ذلك من عيون المعارف التي تعلق بالعقل وتسري في النفس بدراسة هذا الكتاب واستيعاب مضمونه.

أداة تحصيل هذه المادة:

على الجملة يقرر أن ما يتحقق به تحصيل هذه المادة والاستيعاب لها والتصرف فيها هو المنهج الدراسي الذي درس به من أثمرت أنظارهم هذه

المادة من حيث بناؤها ومبناها، وهو منهج سداه ولحمته أمور علمية ونظرية هي ما به قوامه، ومن هذه الأمور:

أ- الاعتماد على الطريقة الكلامية في تقرير المسائل وتحريرها، ويتجلى ذلك في إعمال مقتضى الحقائق والماهيات في بناء الأحكام وجعل ذلك أصلا في هذا العمل، وترجيحه على ما يعارضه، كما يتجلى في مراعاة جهات القضايا للتثبت من الجهة التي تسند إليها الآراء في موضوع النظر حتى يقضى بما يوجبه ذلك من حكم.

ب- البحث عن أصل قد يكون في موضع النظر، فيكون هو الذي يحسم بمقتضاه النزاع المعرفي والنظري الذي قد يرد في ذلك الموضع ويرفع به، وذلك كعلم الوضع في مجاري النظر في الدلالة.

ج- جر السواقي من عيون المواد المعرفية التي يحتاج إليها في بناء الأحكام في مواضيع النظر، سواء كانت هذه المواد لغوية أو عقلية أو أصولية أو عادية أو غيرها، على الوجه الذي يصار إليه في كتب مادة هذا العلم -علم الأصول- وإيرادها في الكتب المطولة فيه.

د- بناء القول في هذا الدرس بلغة جدلية تتقوم بالمناظرة، وسوق الاستشكالات في مسار السعي إلى بناء الحكم إما للجواب عنها، وإما للاعتراض بها على رأي المخالف قصد هدمه.

هـ- تنزيل القواعد الأصولية على الفروع الفقهية لإتمام صورة ما في القول من ذلك، ولاكتساب ملكة التنزيل.

هذا وغير ذلك مما قد يفرضه واقع طلب الإحاطة بمادة هذا العلم واستيعابها.

والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو ولي التوفيق.

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الكلام على البسملة شهير، وللناس قول كثير فيها اختلف باختلاف المشارب، وعلاقته بالموضوع، وما يليق إيراده في هذا المقام مسائل، منها:

١) أن الباء في البسملة للملابسة كما ذهب إلى ذلك التفتازاني والزمخشري، وقيل للاستعانة كما قال البيضاوي، أو التبرك. أو هي صلة للفعل المقدَّر؛ أؤلف مستعينا متبركا، الأول خبر لصدق حد الخبر عليه، والثاني إنشاء لصدق حد الإنشاء عليه،لأنه لا تنشؤ الاستعانة أو التبرك إلا بالذكر.

٢) ومراد من قال: إنها إنشاء وخبر باعتبارين أنه إذا قطع النظر عن المتعلق فما قبله خبر، وإن نظر إليه فهي إنشاء.وأما أن الأول خبر والثاني إنشاء فلا يمكن مع تعدية معنى العامل الخبري إليه-وهو أؤلف مثلا-لأنهما شيء واحد.

وهذا فيه رد على من يقول: إن البسملة بتمامها إنشائية، تبعا لإنشاء المتعلَق-مستعينا متبركا- قول غير سديد.

وقد نوقش هذا التقرير ورُد من جهة أن الحال لا يكون إنشاء،ثم إن هذا يصيّر الباء للتعدية المجردة. ثم إن الإنشاء عارض للمتكلم، فكيف يكون ثابتا لغيره أي شيء لغيره على وجه القيدية.

والصواب أن يقدم ما يدل على الإنشاء، فيصير قولك: بسم الله في التأليف إنشاء للاستعانة، ومتى قصد ذلك كانت الجملة بتمامها إنشائية بالتبعية؛ لأنك أنشأت التبرك أو الاستعانة بذكر الاسم، فكان المعنى أستعين - مثلا-بسم الله في التأليف، فيصير القول إنشاء لا خبرا.

فإن قيل كيف يكون الإنشاء من ذكر أستعين مقدما، الجواب أن كم ورب لإنشاء الاستكثار والتقليل، فلما دخلا على ماله نسبة خبرية غيرُ نسبة الإنشاء صيراه إنشائيا.

وفي الرَّضي: إنما وجب تصدير متضمن معنى الإنشاء لأنه مؤثر في الكلام مخرج له عن الخبرية، فلولا تصديره لأمكن أن يحمِل السامع الجملة على معناها قبل التغيير، فإذا جاء المغير في آخره تشوش خاطره، لأنه يجوز رجوعه إلى ما قبله من الجملة مؤثرا فيها، ويجوز بقاؤه على حاله، فيترقب جملة أخرى يؤثر ذلك المؤثر فيها.

قال الشربيني: «فأنت تراه حكم بأن المعنى الإنشائي إذا رجع إلى ما قبله أثر فيه، وأخرجه عن الخبرية. فكذلك ما هنا».

٣) الكلام إن كان للنسبة المفهومة منه الحاصلة في الذهن خارجٌ عن مدلوله، أي حاصل بين الطرفين مع قطع النظر عن دلالة اللفظ والفهم، محتمل للصدق والكذب؛ لأن تطابقه النسبة أو لا تطابقه، فخبرٌ، وإن لم يكن كذلك بأن لا يكون له خارج أصلا، كأقسام الطلب فإنها دالة على صفات قائمة بالنفس قيام العرض بالمحل ليس له متعلق خارجي، أو يكون له خارج، لكن الجمل المطابقة واللامطابقة كصيغ العقود. ثم صيغ الإنشاء إما بأصل الوضع كاضرب، أو بالنقل كبعت ونعم وبئس إذا قصد به حدوث الحكم.

٤) أنه أُمر بالبدء بالحمدلة والبسملة، فكيف يمكن الجمع بينهما؟ أجيب:

- بأن الزمان الذي اعتبروه في مقارنة الحال لوقوع مضمون عاملها جعلوه أعم مما لا يفضل عما وقع فيه، وما يفضل عنه فيجوز أن يكون التلبسان في زمان واحد بهذا المعنى.

- وأمكن وقوع الابتداء في حال التلبسين من غير لزوم تدافع الابتداءين، وأنه يجوز أن يكون أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة، والآخر بآخر منها، أو يكون معا بالجنان لجواز إظهار الشيئين معا بالبال.

ورد الليثي في حاشية المطول وقال: في كليهما نظر. أما في الأول، فلأن معنى العموم الذي اعتبره النحاة في مقارنة الحال للعامل أن يكون أزمانا فاصلة عن أزمان عاملة حتى تكون مقارنتها له ببعضها، لا بتمامها؛ كما في «جاء زيد راكبا» فإنه يجوز أن يكون الركوب قبل المجيء ممتدا إليه وباقيا بعده. وأما جواز ألا يكون شيء من الركوب مقارنا للمجيء، فلم يقل به أحد. وبذللك فما تنافى من التحميد والتسبيح لا يمكن أن يكون مقارنا بالابتداء الذي ليس لزمانه انقسام، ولو وقع الابتداء بهما وقع التدافع.

وأما الثاني فلأن التسمية والتحميد المعتد بهما، المرجو منهما حصول البركة ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام، والقلب لا يتيسر له التوجه التام إلى شيئين معا، إلا من الأفراد المتجردين بالكلية عن العوائق البشرية. اهـ

٥) ذكر ابن عرفة في تفسيره «أن التقدير بكلمة «ابتدئ» يساوي «أؤلف» -مثلا- بسبب أن الله -تعالى- جعل هذا اللفظ الذي هو البسملة، والحمدلة لما بدئ به مصحوب البركة على جميع الفعل».

٦) أن جعل الباء للاستعانة منتقد، لأن باء الاستعانة هي الداخلة على الآلة، ككتبت بالقلم، ولذلك استشكل جعل الباء للاستعانة بجعل اسم الله -تعالى- آلة الفعل وهو ترك للأدب.

وعلى تقدير كون هذا المعنى مجازيا يلزم على إرادته والقصد إليه ذهاب المعنى المراد من التركيب. فإن المراد من جعل الباء للملابسة إفادة ملابسة التبرك لجميع أجزاء الفعل. ومن جعلها للاستعانة الإشارة إلى أن هذا الفعل لا يتم بدون ذكره- تعالى-.

وما يتوهم من جعل اسم آلة مندفع بعدم ملاحظة هذه الجهة، بل الملاحظ ما ذكرناه.

«الرحمان الرحيم» من أسمائه- تعالى- وقد وردا في كتاب الله؛ الرحمان الصفة الثابتة له تعالى، والرحيم أي الرحيم بعباده.

قوله: الحمد لله.

مباحث الحمدلة

قد أطال أهل النظر والبحث في شأن الحمدلة، وأوردوا في ذلك مباحث كثيرة، فلنذكر من ذلك ما هو متعلق بموضوعنا هذا، وهو:

١) تعريف الحمد:

والحمد قيل هو المدح، وهو الوصف بالجميل، وليس مقلوبا عنه، لكمال التصاريف فيهما. وقيل هو أخص من هذا؛ وهو الوصف بالجميل الاختياري على وجه التعظيم؛ فخرج بقيد الجميل الوصف بالقبيح، كالجبن والبخل، فهو ذم. وبالاختياري الوصف بالجميل غير الاختياري، كوصف اللؤلؤة بالبياض الصافي، والجارية برشاقة القد، مثلا، وهو مدح لا حمد. وخرج بالقيد الأخير الوصف بذلك لا على وجه التعظيم، بل على وجه التهكم وغيره.(١)

٢) أن ال في الحمد لله: ذكرت في معناه احتمالات، منها:

- أنه للاستغراق.

- أنه للجنس.

- أنه للعهد الخارجي، دون العهد الذهني، لندرة استعماله ولكون مدخوله في حكم النكرة فيصدق بأي فرد من أفراد الحمد، والمقام يأباه لأنه -أي هذا الصدق بأي فرد- يقتضي الحصر.

---

(١) البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع: ١/ ٩٧- ٩٨.

٣) البدء بالحمدلة تأسيا بالكتاب العزيز، ولأكثرية استعماله في القرآن، ولكونه كلام أهل الجنة، وللتوصل إلى ذكر عبارة الفاتحة، وغير ذلك. والجملة الاسمية مختارة هنا لدلالتها على الثبوت والدوام. ولم يقدم اسم الجلالة وإن كان ذلك مفيدا في إفادة الاختصاص، وإن كان مقدما بالذات لأهمية الحمد في مقام الابتداء. وهنا يرد سؤال: ما هو مقدم بالذات كيف يزيله العارض المقامي، وأيضا للتقديم مرجحان: وهما أهمية الاسم، وإفادة الاختصاص، فلم رجح عليهما مرجح واحد وهو المقام.

قلنا: المراد بالذات أنه أهم ما لم يقتض أمر العدول عنه. وأما جهة الاختصاص فلا نسلم عدم الاختصاص عند تأخر الخبر، فإن تعريف المبتدأ بلام الجنس يفيد الحصر -الكبر في أصحاب الإبل- ولو سلمنا عدمه ففي ترك التعرض له الإيماء إلى أن هذا الاختصاص بلغ من الوضوح ما لا يحتاج معه إلى بيان، ولا يتصور فيه خطأ يرد.

٤) القاعدة في اختيار طريقة الحمد وترجيحها جانب البلاغة، فالمحمو عليه إن كان من الأمور الثابتة فالمناسب الاسمية.

٥) هل تجعل جملة الحمد خبرية أو إنشائية؟

قال العطار: ثم إن جعل الجملة إنشائية أقوى لاعتبار الموافقة لجملة الصلاة، لأنها إنشائية عند الأكثر، وتجويز كونها خبرية تكلف، لأن المخبر بالثناء مثن بخلاف المخبر بالصلاة، وباعتبار أنها أخبار واقعة موقع الإنشاء، أي مستعمل في معناه مجاز، إذ الظاهر أن المتكلم به ليس بصدد الإخبار والإعلام.[١]

---

(١) انظر: حاشية العطار على المحلي: ١/ ٦٩.

٦) أن فيه وضع الظاهر موضع المضمر ومعنى الحمد لله، الحمد لك يا رب. فمقصود المتلفظ به إنشاء تعظيمه تعالى لتوفيقه للحمد ولإيجاده بهذا اللفظ.

٧) أن القول بأن لفظ الحمد مشترك بين الخبر والإنشاء كصيغ العقود لا يلتفت إليه. لأن هذه الصيغ أخبار في اللغة نقلها الشارع إلى الإنشاء لمصلحة الأحكام وإثبات النقل في هذا الذي نحن فيه مشكل جدا، إذ لا داعي له ولا موجب.

٨) انجر الكلام في هذا الموضوع إلى الكلام على صيغ العقود، قال الزمخشري: إنها نقلت لمعان إنشائية، ويدل عليه الاستعمال، إذ لا معنى للإنشاء إلا الكلام الذي لا خارج له، أوله خارج لا يحتمل المطابقة وعدمها، وهذه كذلك اتفاقا، وإلا لاحتملت الصدق والكذب.

قال العضد شرحا لما قاله ابن الحاجب: «الصحيح أنها - أي نحو بعت واشريت وطلقت- إنشاء لصدق حد الإنشاء عليها، وهي أنها لا تدل على الحكم نسبة خارجية، فإن بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به، وأيضا فلا يوجد فيه خاصية الإخبار، وهو احتمال الصدق والكذب، إذ لو حكم عليه بأحدهما لكان خطأ قطعا. وأيضا لو كان خبرا لكان ماضيا، واللازم منتف. أما الملازمة فلوضع الصيغة له من غير ورود مغير عليه، ولأنه لو كان مستقبلا لم يقع كما لو صرح به. وأما انتفاء اللازم فلأنه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق لأنه توقيف أمر على أمر، وإنما يتصور فيما لم يقع بعد لكنه يقبله إجماعا. وأيضا فإنا نقطع بالفرق بينه خبرا أو إنشاء. ولذلك لو قال للرجعية: طلقتك، سئل، فإن أراد الإخبار لم يقع طلاق آخر، وإن أراد إنشاء وقع.

ومثله في السعد عن التنقيح ردا على صاحب التوضيح في قوله: ليس

المراد بوضع الشرع صيغ العقود والحلول للإنشاء أن الشرع أسقط اعتبار الإخبار بالكلية، ووضعه للإنشاء ابتداء، بل الشرع في جميع أوضاعه اعتبر الأوضاع اللغوية حتى اختار للإنشاء ألفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كألفاظ الماضي والألفاظ المخصوصة بالحال. فإن قال: أنت طالق وهو في اللغة للإخبار يجب كون المرأة موصوفة فيثبت الشرع للإيقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء. فهذا معنى وضع الشرع هذه الصيغ للإنشاء.

ثم قال العضد: واعلم بأن الذي قال إنه إخبار لم يقل إنه إخبار عن خارج، بل إخبار عما في الذهن، وهو الموجب. اهـ.

قال السيد: مراده دفع الوجوه المذكورة عن المخالف؛ أما الأولان فلأنا لا نسلم صدق حد الإنشاء وانتفاء خاصية الإخبار، وإنما يكون ذلك لو لم يكن إخبارا عما في الذهن، غايته أن يكون خبرا يعلم صدقه بالضرورة، كما إذا أخبر أن في ذهنه صورة كذا فلا يحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ وأما الثالث فلأنه ماض بمعنى أنه ثبت في ذهنه تعليق الطلاق. فالقابل للتعليق هو ما في الذهن، واللفظ إخبار عنه وإعلام به. وأما الرابع فلأن القطع بالفرق المذكور إنما هو في الإخبار عما في الخارج، وأما الفرق بين الخبر والإنشاء عما في الذهن فدقيق جدا. والحقيقة: أن الإنشاء معناه حدوث البيع بهذا اللفظ، والإخبار معناه حدوث البيع بما في الذهن من الكلام النفسي الإيقاعي الذي عبر عنه بهذا اللفظ، فالنسبة القائمة بالنفس من حيث إنها مدلول اللفظ مطابقة لها من حيث هي ثابتة في النفس اهـ.

ولكن هذا لا يتجه إلا إذا أخذت النسبة التي اعتبر لها خارج أولا من حيث إنها مفادة باللفظ فقط، لا من حيث إنها مفادة منه حاصلة في الذهن كما لو

صدرنا به أولا. وقد ذكره هكذا عبد الحكيم في حاشية المطول، وهو الحق المطابق لوضع الكلام للصورة الذهنية. والقول بأن دلالته على النسبة القائمة بالنفس ينافيه كلام الشاك والمجنون، ومن تيقن خلاف ما أخبر به ووهم، لأن دلالة الكلام على النسبة القائمة بالنفس لا يقتضي قيامها بها في الواقع، كما أنه لا يقتضي حصول مضمونه في الخارج، أن جعل مدلوله النسبة الخارجية هذا.

وقد صرح العضد بأن محل الخلاف صيغ العقود ونحوها إذا قصد بها حدوث الحكم كما مر، والظاهر أن المراد به أنه لا يقصد بها الإخبار، لأنها صرائح لا يعتبر فيها قصد الإيقاع، فمتى سلم أنها نقلت شرعا للإنشاء أفادت معناها بلا قصد إيقاع. أو يراد به قصد اللفظ لمعناه، ومن ذلك صيغ الحمد إن سلم النقل فيها.

وقد رأيت عن بعضهم حكاية قولين: لزوم القصد، أو قصد الإنشاء وعدمه. ولعل الأول مبني على عدم تسليم النقل فيها بناء على ما قاله بعض: إن القول بأنه مشترك بين الإخبار والإنشاء كصيغ العقود مما لا يلتفت إليه؛ لأن صيغ العقود نقلها الشرع إلى الإنشاء لمصلحة الأحكام، وإثبات النقل لما نحن فيه بلا ضرورة داعية مشكل جدا. والحق أنها أخبار استعملت في الإنشاء مجازا، لأن قصد الإخبار بها بعيد. ثم إن كم ورب للإنشاء من جهة التقليل والاستكثار. والخبر إنما هو ما بعدهما كما نص عليه الرضي والشريف في حواشيه، وهو المطابق للاستعمال في التكثير والتقليل، إذ هو دليل الوضع. وقد نص عليه التفتازاني أيضا. ولا يضر أن ذلك ليس مدلولَ الجملة.

وبعد ما تقدم فالحق لا يخفى على ذي بصيرة. ومن العجائب ما قيل من أن الخبر لا يلزم أن يحصل مدلوله بدونه، وأن يكون حكاية عن غيره. فبعت ونحوه خبر رتب الشارع مقتضاه أو ترتب عليه أمر آخر كالاستكثار، إذ كيف يحتمل حينئذ الصدق والكذب؟

وأظن ذلك القابل رأى بعض ما تقدم عن التوضيح فخلط عليه الأمر. ثم إن قولك: الحمد لله معناه الحكم على الحمد بأنه ثابت لله. ولا شك أنه يلزمه « الله ثابت له الحمد» فإن استعملت في اللازم كانت إنشائية بتمامها. وإلا فبلازمها، وهو محمل القولين المختلفين. ومعنى إنشاء مضمون الجملة إنشاءُ الثناء على الله بالمضمون. ويحتمل أن تكون خبرية ويحصل الحمد بها، إذ الجمل الخبرية لا يلزمها الإخبار، بل قد تكون للتحسر والتحزن. فيكون الغرض من هذه الجملة الثناءَ والتحميد، فيكون قائلها حامدا، ولا تخرج بذلك عن كونها محتملة للصدق والكذب بالنظر لمفهومها. وسيأتي تحقيقه، وهي حينئذ حكاية عن حمد وقع أو يقع، والقول بأنها حكاية عن نفسها، ويكفي التغاير الاعتباري خطأ وان اشتهر، إذ الحكاية كما قال السيد الهروي مفهوم القضية، والمحكي عنه مصداقها الذي هو كون الموضوع في نفسه، بحيث يصح الحكم بأنه المحمول. وذلك المصداق لزم أن يتقدم عليها. فلا يتصور أن يكون نفسَها، كيف والنسبة إنما هي في الحكاية دون المحكى عنه مع أ· إنشاء. فالتغاير بينهما بالذات لا بالاعتبار. وكذا ما قيل إن المحكى عنه التلفظ والحكاية اللفظ، بل هو مما يقضى منه العجب. هذا ما عندي في هذا المقام، والله الهادي إلى الصراط المستقيم.

«لله» والله اسم الجلالة الجامع الشامل لجميع أسمائه - تعالى - وصفاته، فكلها تنسب إليه، فهو دال عليها بالإجمال، وهي بيان وتفصيل له.

« القادر» على كل شيء، فقدرته مطلقة، ولا قدح في ذلك بادعاء التعارض بين هذا الإطلاق وبين الخلق المطلق ووجود الشر في هذا العالم، لأن مضمون هذا الادعاء متناقض، كما هو مبين في محله.

وإيراد المصنف « القادر» بعد ذكر اسم الجلالة -هنا- قد يكون من التبرء

من الحول والقوة لمن له ذلك على الحقيقة والقطع، وهو الله - تعالى - والمقام يقضي بهذا الحال، فالمصنف مقدم على التأليف، وهو عمل يتوقف تحصيله على القدرة العملية والعلمية. وهو يعلم أن ذلك لا يتحقق به إلا بتوفيق الله -تعالى- وحول الله وقوته فدعا بهذا الاسم في هذا المقام لهذه الغاية.

« القوي» الذي له القوة المطلقة، وذكر المصنف له بعد ذكره اسمه تعالى» القادر» لتوفيقه وإعانته له -تعالى- على ما قصد إليه وتأكيد تبرئه من الحول والقوة إلا به- تعالى-.

ثم أعقب هذا بما يقرره في النفس: «الولي الناصر»؛ والولي: المتولي لأمور العالم والخلائق، القائم بها، وهو مالك الأشياء جميعها، المتصرف فيها؛ قال ابن الأثير: وكأن الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل، وما لم يجتمع ذلك فيها لم ينطلق عليه اسم الوالي».

والناصر: المعين، مانح النصر والغلبة على الأعداء، والمنجي المخلص من الشدائد والمحن.

«اللطيف» الرفيق بعباده، الذي يوصل إليك أربك في رفق.

«القاهر» الذي قهر خلقه بلسطانه وقدرته، وصرفهم على ما أراد طوعا وكرها.

«المنتقم» الذي يعاقب وينزل العذاب على من اقتضى العدل الإلهي في حقه ذلك.

«الغافر» الساتر لذنوب عباده، المتجاوز عن خطاياهم وذنوبهم.

«الباطن» الذي لا يدرك بالحواس مطلقا عند المعتزلة، وفي الدنيا عند غيرهم، وقيل الباطن الذي علم باطن كل شيء.

«الظاهر» بأدلته وآياته، فكل شيء موجود هو من آياته -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ- الدالة على قدرته وجريان سلطانه على كل شيء.

«الأول» الذي كان قبل كل شيء بغير حد، ولا بداية.

« الآخر» الذي يبقى بعد هلاك كل شيء، بغير نهاية، فقد كان الله تعالى ولا موجود سواه، وهو كائن بعد فناء الأشياء كلها.

»الذي جعل العقل»الذي هو عند المصنف وغيره من الأصوليين والمتكلمين: غريزة يتأتى بها إدراك العلوم، وهي صفة إذا ثبتت تأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات.

«أرجح الكنوز والذخائر» ووصفه بالكنز قد يكون مأخوذا من استتار أثماره، فلا تستخرج إلا بالوسائل التي تستخرج بها من توجيه النفس إلى طلبها وامتلاك الآلات التي يتحقق بها ذلك، وترتيب أجزائه وضعا على ما يوجبه الطبع.

والذخيرة مثله في هذا الشأن، وقد يكون وصفه بالكنز والذخيرة لأنه يؤخذ منه ما ينفق منه، فتدرك به الأغراض المختلفة.

أما وصفه بالأرجحية، فلكون أثمار العقل المعرفية والنظرية أغلى مر كل كنز لأنه قد تكتسب به الكنوز، إذ يرشد إلى طريق تحصيلها واكتسابها، بخلاف غيره من الكنوز، فإنها لن تحصل بها هذه الثمرات، وشهادة الواقع والحس تقضي بهذا على جزم، وقطع.

أما قيمة العقل ومنزلته في الإسلام فإنها متقررة بالنص القرآني نفسه متكررا فيه بصيغ مختلفة في أكثر من ستين موضعا، إذ هو متعلق التكليف، وبه يحصل العلم بصحة النبوة، والتفريقُ بين المتنبئ والنبي، ووجود الخالق سبحانه، وتدرك

به النجاة من العذاب ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ - ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ - ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ - ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ - ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾. وقد بني التشريع الإسلامي على حفظ العقل بعد الأمر باستعماله والتوسل به إلى العلم والنظر، وعد هذا الحفظ من الضروريات الخمس، كما هو معلوم ومشهور فلا نطيل به، لكن هذا كله يجب أن يصحبه الاعتقاد بأنه يوجد فوق طور العقل الذي يسرح فيه طور أعلى منه هو قاصر عن دركه، وإنما يدرك بالوحي والنبوة، ومن مفردات هذا الطور المطلقات والمجردات، وما لا يتناهى، وكيفية العبادة ووجوبها أصلا، وهو ما يعبر عنه بطريق شكر المنعم، فهذا وما في حكمه إنما يتقرر مدركا بغير العقل، وهو الوحي والنبوة، وإن كان قد يتصوره بوجه ما مناسب لقدرته ومداه. فإن لم يوخذ بهذا، وصير إلى قصر الإدراك على العقل وقصر الحق في مدركه على تنطع وغلو في ذلك، وصير إلى قصر الإدراك على الاستخفاف بما سواه، وجرى له التفسير المادي الطبيعي وحده لكل شيء، وإنكار كل ما هو مفارق متعال يقع الإنفصال عن العقل بمعناه الإسلامي الوسطي الذي لا يحط فيه العقل عن مقامه كما أنه لا يرفع فوق قدره حتى يجعل الإدراكَ الواحد الأحد، كما عليه الحال الآن في هذا الزمان، إذ لو كان العقل بهذا الحال لما احتيج إلى الوحي والنبوة، وبالضرورة الواقعية يعلم فساد ذلك.

ثم إن الذي انتهى إليه النظر العالمي العميق هو أنه لا سبيل إلى حصر مدرك العلم في مدرك ولا في منهج واحد فإن ذلك تصرف يعمي عن علم كثير ثابت متقرر.

والذم للعقل الذي يحصل من بعض أهل العلم إنما يراد به - على ما يبدو - رد التصنع والغلو، إذ لا يوجد مدرك واحد إنساني يغني عما سواه من المدركات الأخرى كالقلب والوحي، ثم التذكير بأن ذلك يعطل منافذ أخرى للعلم قد تكون أولى بالاعتبار في مواقعها التي تخص بها من العقل نفسه، فبالضرورة يدرك أن الوجدان والعلم الحضوري كالعلم المأخوذ من الوحي ومن جهة النبوة يُصرف النظر عنه على أولويته من العلم الحصولي بهذا المسلك التنطعي الذي يكون هو ما استفز من قال (جلال الدين الرومي).

ضح بالعقل على أعتاب المصطفى، وقل حسبي الله وكفى.

وغيره ممن باح بمثل هذا القول في حق العقل، إذ يستحيل أن يعاند من له حظ من النظر وإن ضعف منزلة العقل في هذا الدين.

(و) جعل (العلم أربح المكاسب والمتاجر) شبه العلم - هنا - بالمال الذي يروج في الاتجار والكسب بجامع الربح ثم حذفه وابتغى شيئا من لوازمه وهو الربح مع ذكر المشبه على سبيل الاستعارة المكنية. والمكاسب جمع مكسب، يصح أن يكون ظرفا ميميا بدلالة عطف متجر عليه، فيكون معناه أربح أماكن الكسب والتجارة وقد يكون مصدرا ميميا ومثله المتجر ثم يؤوَّل بالمفعول. فيكون المعنى أربح ما كسب، وأربح ما اتجر فيه، ووصفه -أي العلم- بأنه أربح - بصيغة التفضيل - لأنه ما يكون عنه من ربح وكسب لا يدانيه كسب ولا ربح مادي في هذه الدنيا وهذا يشهد عليه الواقع والمشاهدة، بل دلت عليه النصوص الشرعية كقوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾.

«و»جعله كذلك «أشرف المعالي والمفاخر»المعالي جمع معلاة- مكسب الشرف- ويقال في مفرده - أيضا- معلوة، وأصل ذلك كله من العلو.

والمفاخر جمع مفخرة: المأثرة وما فخر به منقولا من جيل إلى جيل. والراجح في هذا أن يكون على وجه الحقيقة، إذ العلم مكسب للشرف ومأثرة حقيقية. واتصافه بالأبلغية في الشرف في هذا الشأن مدرك بالواقع وشهادة النصوص الشرعية المتقدمة وغيرها على ذلك. وبهذا لا حاجة إلى تقريره على طريقة مجازية ما، وإن كان ذلك محتملا.

»وأكرم» صيغة مبالغة من الكرم«المحامد»والمحامد جمع محمدة - بفتح الميم وبكسرها على الندور- نقيض المندمة، وما به يكسب الحمد والثناء.

«والمآثر» والمآثر جمع مأثرة- بفتح المثلثة وضمها- المكرمة والمفخرة المتوارثة، يأثرها قرن عن قرن يتحدثون بها. والمحامد والمآثر أوصاف شريفة ومزايا عظيمة فما اتصف بها متصف إلا ارتفع شأنه وعلا قدره، فكيف يكون مقام من تحلى بأكرمها وأعلاها شأنا، وهو العلم. وهذا كله تأكيد لما سبق من بيان منزلة العلم ومرتبته. ولا شك أن العلم يُحيي به على الدوام، فصاحبه -وإن مات- حي بين الخلق بحياة ذكره وانتفاع الناس بما ورث عنه من علم نافع، وما يجعل له من لسان صدق في الآخرين، وهو أعلى ما يكون به ذلك، وأقوى وأكرم. وهذا بين يشهد الواقع عليه، فلا حاجة إلى إطالة الكلام فيه.

(و) جعله (أحمد الموارد) والموارد جمع مورد وهو المنهل - المشرب- الذي ينهل منه، ويطلق على المنزل الذي على المشرب توسعا، فإن قرر على مدلوله الأول كان معنى كلامه: أحمد المشارب، وإن قرر على الثاني كان معناه أحمد المنازل المقامة على المشارب.

ويطلق المورد كذلك على السبيل الذي يسلك إلى المورد، أي العين، وبذلك فهو قد شبه العلم بما يشرب ويستقى منه، والمحمود منه ما كان عذبا سائغا شرابه، يشفي الغليل. أو شبهه بالسبيل الذي يوصل إلى الوِرد، العين،

الذي تزول الغلة بالارتواء منه، وذلك لأن العلم سبيل إلى معرفة الله تعالى، التي تزول بها كل غلة علمية ونفسية. ولا شك أن العلم أحمد كل الموارد والمشارب لما كان عنه من ري يرفع ظمأ الجهل، وقد يكون ملازما لصاحبه حياته.، كما لا شك أن معرفة الله تعالى هي منتهى ما به زوال كل عطش معرفي ونفسي.

ويصح أن يقرر كلامه - هنا- على أنه من باب التشبيه البليغ الذي يفيد أن يجعل العلم أحمد مورد فلا يتصور الا على ذلك القوة لقوة شبهه به.

(و) جعله (احمد المصادر) كذلك،والمصادر جمع مصدر، وهو لغة السبيل الذي يسلكه من رجع من المورد والعين، وهكذا فقد شبه العلم بالطريق الذي يسير عليه محصل الري، بجامع زوال الغلة عن كل منهما، والاستعارة مكنية.

وقد يكون مراده بالموارد الطرق التي يرد منها العلم الشرعي، وهي أدلته، وبالمصادر الطرق التي تسلك في نشر العلم من التعليم والوعظ والإرشاد.

«فشرفت» الفاء تفريعية، ويصح أن تكون للتعليل. والشرف علو المنزلة وارتفاع القدر. «بإثباته» أي العلم «الأقلام والمحابر»، أسند إثبات العلم إلى الأقلام والمحابر على سبيل المجاز العقلي إذ المثبت له في الأوراق هو الكاتب له، والمثبت له في الصدور هو معلمه، وقرينته في هذا الاستعمال الاستحالة.

وأسند الشرافة إليها على السبيل نفسه، فالشرف إنما يكون للمكتوب حقيقة بشهادة الواقع المعتاد.

«وتزينت بسماعه المحاريب والمنابر» المحاريب جمع محراب والمنابر جمع منبر وهو ما يقف عليه الخطيب، شبه العلم هنا بما يتزين به؛ كالحلي بالنسبة للنساء، أو النبات بالنسبة للأرض، وكل ما يتزين به فيحلى في العين.

وشبه المحاريب والمنابر بمن يتزين بذلك، كالنساء اللواتي يتزين بالحلي، والأرض التي تتزين بالأزهار والرياحين، فتصير المحاريب والمنابر بهيجة جميلة في النفوس، بسبب ما يُسمع ممن عليها، من علم يتزين به ويتحلى، لمقارنتها له في الوهم - فمقارن اللذيذ لذيذ-.

وكل هذا على سبيل الاستعارة المكنية.

«وتحلت» لبست الحلي «برقومه» جمع رقم، وهو المكتوب الذي بينت علاماته من التنقيط « الأوراق»جمع ورقة « والدفاتر» جمع دفتر- بفتح الدال وكسرها-: (جماعة الصحف المضمومة)شبه الألفاظ المرقومة والدفاتر التي تضمها بما يزين بالحلي كالأعناق والآذان والمعاصم، وحذفه وأبقى شيئامن لوازمه وهو التحلي على سبيل الاستعارة المكنية. ووصف الكلمات العلمية وما حواها من الأسفار بالزينة والجمال أمر يشهد لثبوته ما تجد نفس القارئ من الاستحسان والاستظراف والشعور بالحسن في مضامين هذه الكلمات متى تلقتها، فأزالت وأذهبت ما بها من غم، وضيق، وجهالة.

»وتقدمت»صارت في المقدمة، أي تصدرت «بشرفه» الضمير للعلم، والباء سببية، والإضافة هنا معنوية مقدرة باللام، فتفيد الاختصاص « الأصاغر» حسا، كالسن، أو معنى كالنسب والحسب « على الأكابر»في السن أو النسب أو غير ذلك كالحسب، وهذا أمر معلوم مشاهد، حتى أنطق ألسنة الشعراء والأدباء، وحرك القلوب، فأفاض الناس في الكلام عليه.

« واستضاءت»صيرته ضوءا - فالتاء والسين هنا للتصيير - ومعناه استنارت « ببهائه» أي حسنه« الأسرار» جمع سر، وهو ما خفي عن الإدراك الحسيإذ هو باطني جواني، ويقال في معناه - أيضا- السريرة، وهو العمل المستور في قرارة الباطن، وقد يقصد بها حالة الباطن الإنساني نفسه، فيكون المراد بالأسرار

هنا مواطنها ومحالّها، وعلى هذا يكون في كلام المصنف مجاز الحذف، أي النقص، كقوله تعالى(واسأل القرية)، «والضمائر» جمع ضمير، والمراد به -هنا- الجوهر الباطني للإنسان الذي تقوم به الأخلاق والمقاصد. ويكون على قول محل صوت الملَك المرشد إلى الخير.

والمصنف شبه العلم بجرم منور، وحذفه ثم أبقى ما يدل عليه من صفات، وهو الاستضاءة، على سبيل الاستعارة المكنية، وكون هذا الوصف ثابتا-للعلم معلوم بالوجدان، فيكون مما يدرك بالضرورة.

«وتنورت بأنواره القلوب والبصائر»يقرر هذا الكلام في بيانه وتفسيره وكونه مجازا على نسق ما قبله من قول.

«واستحقر» التاء والسين هنا للتصيير، أي عُد وصير حقيرا «في» جناب «ضيائه» ومقابلته «ضياء الشمس الباهر» أي الغالب القاهر[1] بضوئه ونوره«في الفلك» أي مسبح الجرم السماوي ومداره «الدائر» أي الكائن على هيئه الدائرة، شبه العلم هنا بجرم مضيء، ثم حذفه، وذكر الضياء للدلالة عليه بطريق الاستعارة المكنية.

«واستصغر» أي عد صغيرا، يعني عد قليلا وضعيفا « في» في -هنا- للمقايسة، أي في مقابلة « نوره الباطن» الخفي عن الحواس الظاهرة والعيون «ما ظهر من نور الأحداق»جمع حدقة، وهي سواد العين الأعظم، قال الشاعر وهو أبو ذؤيب:

فالعين بعدهم كأن حداقها سملت بشوك فهي عور تدمع

---

(١) قال الشاعر:

غم النجوم ضوءه حتى بهر فغمر النجم الذي كان ازدهر

«النواظر» جمع ناظر وهو السواد الأصغر في العين، وإضافة النور إلى الأحداق والنواظر من باب إضافة المظروف للظرف، وبذلك تتقدر بـ في، نحو ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ﴾ و﴿أَلَدُّ ٱلۡخِصَامِ﴾، و﴿مَكۡرُ ٱلَّيۡلِ﴾. فالإضافة إذن هنا لأدنى ملابسة.

وبين قوله «الباطن» وقوله «ظهر» طباق للإيجاب.

فارتفعت ظلمة الجهل به «حتى تغلغل» أي أسرع السير «بـ» سبب «ضيائه» وإنارته، والمصدر -هنا- مضاف للفاعل وهو العلم فكأنه يقول تغلغل بسبب إنارة العلم وطرق النظر والمعرفة.

»في أعماق» جمع عمق، وهو ما يتصف بالغور ويستتر عادة عمن ينظر في الظاهر البارز فقط »المغمَّضات» بصيغة اسم المفعول- مع تشديد الميم وفتح الغين المعجمة- ما حكم بغموضه، أو جعل كذلك، وقد يعبر عنه بالمستشكلات، وما هو ما دق وغمض عن الإدراك الذهني، ويصح أن يكون بسكون الغين المعجمة وكسر الميم - بصيغة- اسم الفاعل- بمعنى الظلم -جمع ظلمة- « جنود الخواطر» فاعل تغلغل، والخواطر جمع خاطر، وهو الهاجس؛ أي ما يخطر في القلب من تدبير أوامر، ومن ورود واردات معرفية وغيرها.

شبه المغمضات من المسائل العلمية بالأماكن المظلمة التي تمنع ظلمتها الولوج إليها والسير بها، وشبه العلم بجرم شديد الإضاءة، ثم حذفه وأبقى صفة من صفاته -وهو الضياء- فالاستعارة- هنا- مكنية « وإن كلت»أي أصابها الكلال، وهو التعب. «عنها» لدقتها وخفاءها، و»عن» هنا للمجاوزة. «النواظر» فاعل كلَّ، والنواظر جمع ناظر، وهو ما ينظر به؛ قال المتنبي:

وما انتفاع أخي الدنيا بناظره ... إذا استوت عنده الأنوار والظلم

والمراد بالنواظر هنا النواظر العقلية، وهي البصائر، وصفها بالكلل لشبهها بالنواظر الحسية، من حيث إنها تكل ككللها.

«وكثفت» بضم المعجمة -أي كثرت والتفت «عليها» أي على تلك المغمضات «الحجب» جمع حجاب وهو الساتر المخفي «والسوات» جمع ساتر وهذا من باب عطف المرادف للبيان إذا جعل الساتر والحجاب بمعنى واحد -هنا-.

يعني أن ضياء العلم يحقق ما تقدم ذكره وإن كان الموضوع المسلط عليه النظر محجوبا مستورا بما يكتنفه من الغموض والالتباس على الأذهان..

والمصنف في هذا القول يشبه المسائل المستشكلة المغمضات بما استتر وخفي عن الإبصار به من المحسوسات بأستار وحجب كالظلمات وما يمنع من الرؤية تراكمت عليهفاشتد بذلك خفاؤه واستتاره.

«والصلاة على سيدنا محمد رسوله»المبعوث رحمة للعالمين « ذي» صاحب«العنصر» بضم الصاد وفتحها - وهو الأصل، أو أصل الحسب «الطاه» من الأدناس نسبا وخلقا « و» ذي « المجد» أي الكرم والشرف «المتظاه» يعني أنه يكمل طرفه الحسي طرفه المعنوي، إذ له المجد الدنيوي والأخروي فمجده عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ متظاهر بهذه الحقيقة متعاون طرفه الحسي والمعنوي، فبلغ بذلك الذروة في المجد مما لا مزيد عليه.

ذي«الشرف» الحسب « المتناصر »الذي جاء من جهة الأعمام والأخوال فصار طرفاه ينصر أحدهما الآخر ويقويه، ويكمله، فكان بذلك الشرف الذي بلغ النهاية في الكمال.

وذي « الكرم» الجود والعطاء « المتقاطر » المتتابع المتوالى القطع كلما مضت منه قطعة أتت بعدها التي تليها على الولاء.

وفي هذه الصفة وما قبلها الاستعارة المكنية حيث شبه مجد النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وشرفه بقوم ينصر بعضهم بعضا، وشبه كرمه بالإبل المقطورة التي تجيء أرسالا، بعضها عقب بعض تباعا.

«المبعوث»المرسل حالة كونه « بشيرا للمؤمنين» يبشرهم برحمته تعالى ورضوانه وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها أبدا «ونذيرا» مخوفا «للكافرين» ينذرهم يوم الحسرة إذ قضي الأمر وهم في غفلة وهم لا يومنون، وما ينتظرهم يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

«و» حالة كونه« ناسخا» مزيلا ورافعا «بشرعه» المنزل عليه المضمن لهذا النسخ «كل شرع» سابق على شرعه هذا «غابر» يعني سابقا له، «ودين دائر» التعبد به بين الخلق، ومن ذلك اليهودية والنصرانية وغيرهما.

هذا النبي الناسخ لهذا كله المتصف بكل ما تقدم ذكره من الصفات الجليلة هو محمد، ﷺ «المؤيد ب» معجزة «القرآن المجيد» ذي المجد والشرف على غيره من الكتب ومن أحاط علما بمعانيه وعمل بما فيه مجد عند الله وعند الناس وهو بسبب من الله المجيد، فجاز اتصافه بصفته[1].

وهو الكتاب «الذي لا يمله» يعني لا يمل سماعه «سامع» له «ولا آثر» يأثره أي يخبر عنه، وبه، وهو القارئ له المردد لتلاوته «ولا يدرك» أي يبلغ ويحصل «كنه» حقيقة «جزالته» أي قوة ألفاظه وكلماته في البلاغة والفصاحة «ناظم» ينظم الشعر مهما بلغ في ذلك ما بلغ «ولا ناثر» يصوغ القول وينسجه، منثورا على الأوراق والآذان، أيا كان «ولا يحيط بعجائبه البلاغية» التي انطوت عليها آياته وكلماته «وصف» ونعت «واصف» وإن بلغ ذروة القول البشري في

---

(١) انظر الكشاف (الزمخشري - عند قوله - تعالى: ﴿قٓ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡمَجِيدِ...﴾.

ذلك، كما لا يحيط بها «ذكر ذاكر» وإن أطال القول في ذلك، وهي عجائب تدركها القلوب بحسب صفائها وطهارتها ومقاماتها الإحسانية والمعرفة التي يتحقق بها ذلك، ولكنها فوق الإحاطة بها، «و» بذلك يكون «كل بليغ» يملك زمام البلاغة ويتحلى بملكة الغوص في بحار المعاني والبيان عاجزا عن هذه الإحاطة فهو بالضرورة «دون» تحصيل «ذوق فهم»وإدراك «جليات أسراره» مكنوناته « قاصر» لا يستطيع الوصول إليه وبلوغه.

والصلاة- أيضا«على آله» الطاهرين، وهم أهل بيته « وأصحابه» الذين نصروا الدين «وسلم» تسليما «كثيرا كثرة»لا تنفد« ينقطع دونها» أي دون هذه الكثرة« عمر العاد» أي الحاسب لها « الحاصر » لأفرادها. قصد بذلك استمرار تواليها وبقائها دهرا طويلا.

«أما بعد» ظرف مقطوع عن الإضافة لفظا لا معنى « فقد تناطق» أي اشترك في النطق« قاضي العقل الذي تقدم الحديث عن مرتبته ومنزلته في هذا الدين«وهو»في مسارحه ومواقع جولانه « الحاكم» بالعدل والقسط، والذي له الحكم بالاستحقاق الذاتي، وبذلك فهو «لا يعزل» عن هذا الحكم «ولا يتبدل» لأنه لا يقوم شيء آخر مقامه على الإطلاق، «و»معه أيضا « شاهد» أي بينة « الشرع» ودليله المنزل الموحى به.

«وهو الشاهد المزكى» من رب العالمين «المعدل»بقوله تعالى «(وإنه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد)» وبغير ذلك من الآيات الدالة على هذا المعنى، كما زكى ما يكون من نبيه ﷺ من العلوم والمعارف والأحكام والشرائع، كما في قوله سبحانه ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذۡنِهِۦ وَسِرَاجٗا مُّنِيرٗا ﴾ وبغير هذا مما هو في معناه. فكل ذلك -قاضي العقل وشاهد الشرع- قد

تناطقا أي اشتراكا في النطق باتحاد في الزمان والقول مصرحين « بأن الدنيا» هذه«دار غرور» أي أباطيل كأنه جمع غر، وهذا أفضل من جعله مصدر غر «لا دار سرور»أي فرح ونشوة «و» أنها للكيس الفطن «مطية» أي مركوب ومحمل«عمل» يسافر به إلى دار البقاء«لا مطية كسل» أي تثاقل وفتور عن فعل ما ينبغي فعله «ومنزل» أي مكان « عبور» أي مرور« لا منزل حبور» أي سرور وفرح « ومحل تجارة» يطلب فيه الكسب والربح «لا مسكن» أي محل « عمارة» بالبناء والتشييد والتلهي بالمرفهات.

«ومتجر»[1] أي محل تجارة. وفي نسخة «متجرة». «بضاعته» وفي نسخة « بضاعتها « بصيغة المؤنث ويصح ذلك بصرف معنى المتجر إلى البقعة، أو الأخذ بالنسخة المتقدم ذكرها. والمراد ببضاعته سلعته التي يطلب بها الربح فيه، وهي « الطاعة» والخضوع لله رب العالمين«و» أما « ربحها»فإنه « الفوز » والظفر بالنجاة « يوم تقوم الساعة» ويفنى هذا العالم كله.

« والطاعة» باعتبار جنسها الشرعي « طاعتان: عمل» يمتثل فيه الأمر الإلهي، أو يجتنب فيه نهيه، أو ما يحصل فيه الأمران معا،« وعلم » وهو-هنا- ما يدرك من اعتقاد صحيح وفقه في الدين أو غيره، مما يتقرب به إلى الله تعالى وما يصلح به حال الإنسان في الدارين، «و» في واقع الأمر «العلم»بمعناه المتقدم - العلم المحمود- « أنجحُها » أي الطاعةِ المفسرة بالطاعتين المذكورتين، وإسناد الأنجحية -المبالغة في النجاح- إلى هذه الطاعة - هنا- مجاز عقلي، فالمتصف بذلك حقيقة هو من أتاها واتصف بها، لكن لما كان التلبس بهذه الطاعة موجبا لذلك نسب إليه، كما أنها أيضا « أربحها » أي أكثرها ربحا، وتقدير هذا الكلام على سنن ما سبق.

---

(١) في نسخة «متجرة».

والعلم وإن كانت له حقيقته المخصوصة به«فإنه» يعني فإن كسبه وتحصيله « أيضا من العمل» بمعناه العام، «ولكنه عمل القلب»وهو هنا ما يسمى بالقلب في الطب وهو اللحم الصنوبري الشكل المودعُ في الجانب الأيسر من الصدر، وهو لحم مخصوص، وهذا المعنى هو الموافق لوصفه له بقوله: «الذي هو أعز» أشرف وأفضل«الأعضاء والجوارح، وإنما كان كذلك لكونه متصلا بالقلب الذي هو لطيفة ربانية روحانية لها بالقلب الجسماني الصنوبري تعلّق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب، ولها تعلق مع القلب الجسماني، وقد تحيرت عقول أكثر الخلق في إدراك وجه علاقتهما، فإن تعلق هذا القلب الجسماني بتلك اللطيفة يضاهي تعلق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوفات، أو تعلق المستعمل للآلة بالآلة، أو تعلق المتمكن بالمكان.

«و» العلم كما أنه عمل القلب هو كذلك«سعي»أي كسب« العقل»بمعناه المتقدم «الذي هو» بذاته التي فطره الله عليها «أشرفُ الأشياء» التي منحها الإنسان، وإنما كان على هذه الحال « لأنه » متصف بخصائص رَفع الله تعالى بها قدره، وميزه بها عن العجماوات وجعله بها سيدا مكرما، ومن تلك الخصائص أنه « مَركب» أي محمل « الديانة» إلى الخلق، فوصولها إلى قلوبهم وعقولهم إنما يكون بالعقل، فلولاه ما وصلت إليها، ومعنى هذا أن الديانة مثلُ الراكب المحمول الذي يجب إبلاغه مقصده، «و»هو كذلك بالاستحقاق الذاتي والأهلية الفطرية «حامل الأمانة» وهي الطاعة والانقياد لأوامر رب العالمين ونواهيه. «وأما حمل الأمانة فمن قولك: فلان حامل للأمانة ومحتمل لها تريد أنه لا يؤديها لصاحبها حتى تزول عن ذمته ويخرج به عن عهدتها، لأن الأمانة كأنها راكبة للمؤتمن عليها، وهو حاملها. ألا تراهم

يقولون: ركبته الديون، ولي عليه حق، فإذا أداها لم تبق راكبة له، ولا هو حاملا لها[١]».

وهكذا حمل الإنسان هذه الأمانة لما فطر عليه من الاستعداد لذلك والتهيئ له «إذ عرضت على الأرض والجبال والسماء فأشفقن»أي خفن «من حملها وأبين أن يحملنها غاية الإباء»أي الامتناع. قال الزمخشري: «وفيه وجهان: أحدهما أن هذه الأجرام العظام من السماوات والأرض والجبال قد انقادت لأمر الله عز وعلا-انقياد مثلها وما يتأتى من الجمادات- وأطاعت له الطاعة التي تصح منها، وتليق بها حيث لم تمتنع عن مشيئته وإرادته إيجادا وتكوينا وتسوية على هيئات مختلفة وأشكال متنوعة، كما قال تعالى ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ وأما الإنسان فلم تكن حاله فيما يصح منه من الطاعات ويليق به من الانقياد لأوامر الله ونواهيه، وهو حيوان عاقل صالح للتكليف مثلَ حال تلك الجمادات فيما يصح منها ويليق بها من الإنقياد وعدم الامتناع. والمراد بالأمانة الطاعة لأنها لازمة الوجود كما أن الأمانة لازمة الأداء، وعرضها على الجمادات وإباءها وإشفاقها مجاز...

والثاني أن ما كلفه الإنسان بلغ من عظمه وثقل محمله أنه عرض على أعظم ما خلق الله من الأجرام وأقواه وأشدِه أن يتحمله ويستقل به فأبى حمله والاستقلال به، وأشفق منه، وحمله الإنسان على ضعفه ورخاوة قوته ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ حيث حمل الأمانة ثم لم يف بها وضمنها ثم خاس بضمانه فيها، ونحو هذا من الكلام كثير في لسان العرب، وما جاء القرآن إلا على طرقهم وأساليبهم».[٢]

---

(١) انظر الكشاف (الزمخشري) عند قوله - تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا...﴾ الآية.

(٢) ن م/ نص

«ثم» -وهي هنا للترتيب القولي- اعلم أن «العلوم» من حيث ما قامت عليه من أساس «ثلاثة» أضرب، أحدها ما هو «عقلي محض» صرف، فبناؤه إنما يحصل بالنظر العقلي وحده، وهذا الضرب «لا يحث الشرع» أي لا يحض «عليه» يعني على تحصيله وإدراكه «ولا يندب» أي يدعو «إليه» ندبَه إلى غيره، أو لا يندب إليه بإطلاق، و ذلك «كـ» علم «الحساب» بأصنافه المختلفة، ويستثنى من ذلك ما تتوقف عليه الأعمال العبادية والعوائد الشرعية، «و» مثل الحساب علم «الهندسة» وهي -هنا- تصميم الأبنية والطرق ووضع نظام العمران، و«علم النجوم» وهو ما تدرس فيه طبائع الكواكب والأفلاك وما يتصل بها من آثار على أهل الأرض وغيرهم «و أمثاله» أي أمثال ما ذكر « من العلوم» الدنيوية التي لا تتصف بالثبوت والصدق أو المنفعة الأخروية « فهي» مترددة أحوالها « بين ظنون كاذبة» لا صدق في أحكامها وثمراتها المعرفية و«لا ثقة» فيها كعلم التنجيم «وبين علوم صادقة» في كل ما ينبني عليها، كالحساب والهندسة ولكنها «لا منفعة» أخروية «لها» فتطلب بها، أو منها « ونعوذ بالله تعالى «من علم لا ينفع» يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم

«و» رب قائل يقول: إن هذه العلوم التي عدها المصنف مما لا ينفع، هي من العلوم النافعة لما يكتسب بها من المصالح المعاشية ونظام الحياة وضبط سلوك الناس، والقدرة على ضبط الحقوق والواجبات وغير ذلك مما به تبنى الحضارة الإنسانية.

هذا صحيح بهذا الاعتبار لكن المصنف يقول: « ليست المنفعة في الشهوات الحاضرة» في هذه الحياة الدنيا «و» لا في « النعم» والمنن الدنيوية« الفاخرة» الجيدة «فـ» والفاء تعليلية، أي لـ «إنها فانية» أي زائلة «داثرة» أي دارسة، وبذلك فإن نفعها وهم وخيال «بل النفع» الحقيقي « الثواب» ونعيم «دار الآخرة» إذ هو غاية الغايات ومعنى المعاني التي تطلبها أولوا الألباب.

نعم ما ذكره المصنف من أن تلك العلوم ليست مطلوبة شرعا إنما هو بحسب التكليف الشرعي المتعلق بالدين بالأصالة، وبحسب النظر إلى المصير الأخروي، وهذا لا ينفي أنها قد تكون مطلوبة بالعرَض وتحصيل الواجب الشرعي بها.

«و» الضرب الثاني علم «نقلي» ينقل عن أهله «محض» من حيث هو نقلي،لا حظ في إيجاده وإنشائه للعقل، وذلك «كالآحاديث» النبوية، فإنها إن ثبت نقلها فإنه قد ثبت ما به وجودها « والتفاسير» الموضوعة للقرآن الكريم فإنها تروى عن أصحابها وتحكى، وذلك بقيد كون روايتها نقلية فقط «والخَطب في»هذه العلوم و «أمثالها يسير» سهل « إذ يستوي في»تحصيلها و«الاستقلال بها»وحملها « الصغير» في السن أو النظر «والكبير»في ذلك «لأن قوة الحفظ»واستحضارِ المروي من ذلك «كافية في» تحصيل«النقل» لها، «و»بذلك فإنه «ليس فيها» مسرح للنظر و« مجال» أي محل جولان «للعقل» إذ قصارى الأمر فيها حكايتها كما حفظت ورويت.

والضرب الثالث ما أقيم على النقل والعقل. «وأشرف»هذه الضروب الثلاثة هو هذا، وهو «ما ازدوج» أي اجتمع وامتزج «فيه»يعني في تحصيله وبنائه وإيجاده إعمالُ «العقل و» حصول«السمع» والنقل من جهة الشرع « واصطحب »في صوغه وإدراكه «الرأي» الذي تقضي به العقول النيرة الناظرة. و« الشرع» ما جاء من عند الله -تعالى- شريعة ومنهاجا للناس تهتدي به نفوسهم وعقولهم، وتعبد به جوارحهم.

«وعلم الفقه»وهو العلم بالأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين «وأصوله» يعني علم أصول الفقه، هو العلم الذي يعد «من هذا القبيل» يعني هذا النوع «فإنه يأخذ من صفو الشرع» -فيه إضافة الصفة للموصوف، أي الشرع الذي هو صفو، وقد نعته بالمصدر، والنعت بالمصدر جائز، بتقدير

صاحب قبله فيكون معناه الشرع ذو الصفو، أي الصفاء، كما يأخذ من صفو «العقل» بمعناه المتقدم بشرط خلوه مما يكدر صفوه، ويكون ذلك الأخذ على «سواء» أي وسط «السبيل» في العلم والإدراك والسلوك والاعتقاد مما يمنع من طرفي السرف: الإفراط، والتفريط في إعمال العقل والأخذ بالنقل «فلا هو» أي ما ذكر من هذا الضرب من المعلوم «تصرف» و عمل « بمحض العقول» المجردة «بحيث لا يتلقاه الشرع» المنزل من رب العالمين «بالقبول» والشهادة له بالصدق.

«ولا هو»منفصل عن النظر العقلي مستقل عنه»مبنيٌّ على محض» أي صرف وخالص «التقليد « والنقل المجرد عن الغير «الذي لا يشهد له العقل « وإعمالُ الفكر «بالتأييد» والتزكية « والتسديد»؛ أي التوجيه إلى السداد، وهو الإصابة في القول والعمل.

«ولأجل شرف «هذا العلم «علم الفقه» «و « شرف « سببه»، الظاهر أنه أراد به ما يتوقف عليه تحصيله وحصوله وهو علم الأصول، كما يؤخذ ذلك من سياق كلامه، «وفر الله» تعالى أي كثر « دواعي» أي مرغبات ومغريات «الخلق» المكلفين «على طلبه» والسعي إلى إدراكه، ومن هذه المرغبات ما ورد في النصوص الشرعية في الحث عليه، كقوله -تعالى- (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون)، وقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «من يرد الله به خيرا يفقه في الدين» ومنها -أي هذه المرغبات كذلك- ما يكون عنه من منافع الدنيا كالجاه وكسب المال ورفع المقام.

«و» بذلك وما في حكمه «كان العلماء به» والمحصلون له «أرفع» أي أعلى «العلماء مكانا « أي منزلة ومرتبة « وأجلهم» أي أعظمهم « شأنا» أي

حالا وقيمة «وأكثرهم أتباعا « وهذا يشهد له ما عليه حال الجماهير في اتباع أئمة المذاهب، « وأعوانا « أي أنصارا. «فتقاضاني « طلب مني حقا له « في عنفوان «-بضم العين المهملة والفاء -أي أول «الشباب» وبهجته قال زيد بن عدي العبادي:

أنشأت تطّلِب الذي ضيعته　　في عنفوان شبابك المترجرج

«اختصاصُ» أي انفراد، وهو فاعل قوله «تقاضى» «هذا العلم « الذي هو علم الفقه « بفوائد الدين»، وأهمها وأعلاها تحصيل العبادة لله -تعالى- على وجهها الصحيح «و» فوائدِ « الدنيا»، ومنها إقامة المعاملات على سداد، والمنافع الدنيوية المتاحة التي تترتب على ذلك، «وثواب» أي أجر «الآخرة» يعني دار الآخرة، وثواب «الأولى» أي الدنيا، الذي يعطاه المؤمن بشارة له فيها كحسن الثناء عليه، والشهادة له فيها بالخير، وما جرى مجرى ذلك «أن أصرف» وهذا مفعول قوله تقاضى، وهو بيان لذلك الحق الذي طلبه منه اختصاص هذا العلم بما ذكر، أي طلب مني اختصاص هذا العلم بما ذكر أن أصرف؛ أي أوجه وأرسل «إليه» أي إلى علم الفقه « من مهلة « يعني فسحة وممتد «العمر» يعني عمري - فأل نائبه عن الضمير -«صدرا» طرفا من أوله «، وأن أخص» أي أفرد «به » أي بعلم الفقه، وجعل الباء -هنا- بمعنى اللام- سائغ، يعني: أن أخص له «من متنفس» أي متراخي ومتباعد ومتسع -يقال تنفس العمر إذا تراخى وتباعد واتسع- « الحياة» يعني العمر، وأل نائبة عن الضمير، يعني حياتي، وفي هذا إضافة الصفة للموصوف، فأصل هذا القول من حياتي المتنفسة « قدرا» نكرة للتكثير، ومتضمن هذا الكلام هو: أن ما يتصف به علم الفقه من ذلك الاختصاص مشبه عندي -على سبيل الاستعارة- بشخص تقاضاني حقا له علي في أول شبابي. وذلك الحق هو أن أصرف إلى تحصيل هذا العلم صدرا من مهلة عمري... إلخ

وهذا الاختصاص وإن لم يتقاضاني بلسانه فقد تقاضاني بحاله، ولسان الحال أفصح من لسان المقال.

«فصنفت»أي ألفت» كتبا كثيرة في فروع الفقه « منها الوجيز، والبسيط، «و»في «أصوله» منها «شفاء الغليل» و»المنخول».

«ثم أقبلت بعده « أي بعد ما ذكر من هذا الحال والتصنيف «على علم» الأمور التي تتعلق بالدار « الآخرة و «ما يكون عليه الخلق فيها من خير وشر، وصفات أهل الفوز فيها، وصفات الخاسرين فيها، وغير ذلك من شؤون هذه الدار،كما أقبلت على « معرفة أسرار « وحكم « الدين الباطنة» التي لا يدركها إلا أهل الصفاء في الظاهر والباطن، « فصنفت « كذلك « فيه « أي في هذا العلم « كتبا بسيطة « ضخمة مطولة «ككتاب إحياء علوم الدين» و» كتبا «وجيزة « مختصرة « ككتاب جواهر القرآن» «و» كتبا «وسيطة « متوسطة بين تلك البسيطة والوجيزة «ككتاب كيمياء السعادة».

«ثم» بعد ذلك «ساقني» وقادني «قدر الله» سبحانه و«تعالى إلى معاودة واستئناف « التدريس» للعلوم «و» إلى «الإفادة» للطلبة، وذلك في نيسابور، بعد الرجوع من دمشق إلى مسقط الرأس.

«فاقترح» في هذا الوقت «عليَّ» يعني سألني وطلب مني «طائفة» أي جماعة «من محصلي» ومدركي «علم الفقه» أن أضع «تصنيفا» يعني مصنفا -فلفظة التصنيف -هنا - بمعنى الحاصل بالمصدر، كما يجري مثله في التأليف -«في» علم «أصول الفقه، أصرفُ» وأوجه «العناية»والاهتمام «فيه» يعني في بناء مضامينه ونسج مسائله إلى «التلفيق» أي الجمع «بين الترتيب» بين المسائل، وعلى الوجه الذي يوجبه طبعها، فالوضع تابع للطبع، فرب مسألة وضعها الأصوليون في غير موضعها، فوجب ردها إلى موطنها، بل رب

باب جرى فيه هذا التصرف، فلزم أن يصحح ذلك الوضع بوضعه حيث ينبغي أن يوضع، وقد حقق المصنف هذا الترتيب العلمي المطلوبَ منه تحقيقه في كتابه هذا.

ثم إن الترتيب المطلوب في هذا المقام يمتد إلى ترتيب الأدلة والمقدمات على السبيل الذي يوصل إلى المطلوب العلم به. ومن نظر في مضامين كلام المصنف وعمله في هذا الكتاب يدرك أنه قد وفى بهذا الشرط العلمي -الترتيب- فيه، «والتحقيقِ» والمراد به-هنا - إثبات الدعوى بالأدلة والبرهان -منفية كانت أو مثبتة- وإثبات المطابقة بين الحقيقة الذهنية ومصاديقها، وبين الحقيقة الخارجية ومفرداتها، وكذالك الفصل بين المختلطات بالتوهم.

«و» كذالك اقترح علي هؤلاء أن أصرف العناية في هذا الكتاب «إلى التوسط » في المادة العلمية التي تودع فيه «بين » صفة « الإخلال » بما يجب ذكره والترك له «و » بين « الإملال» أي الإتعاب بالإطالة بما قد يصح الاستغناء عنه، فإذا صيغ هذا الكتاب على ترك هذين الأمرين فإنه يجيء «على وجه» أي حال « يقع » به « في الفهم » يعني في التصور الذهني «دون » يعني أقل حجما ومادة من « كتاب تهذيب الأصول» الذي يقال: إنه مفقود، وقد ذكره عبد الرحمان بدوي في جملة كتب الغزالي، ولم يزد على ذلك، وعلى كل فإن هذا الكتاب وصف بالسعة والضخامة «لميله» يعني لميل مؤلفه فيه « إلى الاستقصاء» أي طلب البلوغ إلى الدرجة القصوى في إيراد مادة هذا العلم فيه.

«والاستكثار» التاء والسين فيه للطلب؛ فمعناه طلب الكثرة والرغبة فيها، يقال استكثر فلان من الشيء إذا طلبه ورغب فيه وأكثر منه.

وبهذا ينبغي أن يكون هذا الكتاب المقترح دونه حجما ومادة، كما ينبغي أن يكون -أيضا- «فوق كتاب» «المنخول» الذي هو مختصر البرهان لإمام

الحرمين « وإنما ينبغي ذلك «لميله» يعني لميل مؤلفه فيه - وفي هذا الإسناد والذي قبله مجاز عقلي -»إلى « اختيار «الإيجاز» وهو إفادة المعاني الكثيرة بألفاظ قليلة «والاختصار « وهو إزالة ما يرى من الكلام أنه -حشو- زائد وإقامة ما يفي بمعناه من قول مختصر منه.

«فأجبتهم إلى ذلك « الذي طلبوا مني من ذلك التصنيف «مستعينا» طالبا العون «بالله» يعني باسمه، إذ لا حول ولا قوة إلا به سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى»و« قد «جمعت فيه» أي في هذا الكتاب كما هو الوصف المقترح له «بين الترتيب «بين ما يمكن ترتيبه من تحصيل هذا العلم وإدراكه على أبين وجه وأدق حال «والتحقيق « المتقدم ذكره «، وذلك كله وقع إنجازه «لـ» أجل « فهم المعاني « التي هي ثمرات القول المودع في هذا العلم، «فلا مندوحة « أي بدل ولا سعة ولا مستغنى « لأحدهما» أي أحد هذين العملين: الترتيب والتحقيق « عن الثاني « ما قُصد تحصيل فهم هذه المعاني.

«فصنفته» الضمير راجع إلى قوله «تصنيفا»، «وأتيت فيه بترتيب» لمضامين على وجه « لطيف» أي دقيق لا يدرك مأخذه وأسسه وحاله الباهر إلا بنظر دقيق عميق، «عجيب» مما يدلك على ذلك ويشهد على تحققه وثبوته أنه «يطلّع الناظر «فيه» من «أول وهلة» - بفتح الواو - أي مرة، يعني من أول نظرة تقع منه في هذا الكتاب يطلع فيه «على جميع مقاصد» ومطالب «هذا العلم»، «و» كذالك أيضا «يفيده» ويمنحه «الاحتواءَ» والحصول باستيعاب «على جميع مسارح» -جمع مسرح وهو محل السرح، والمراد بها -هنا- مواضع سرح الفكر و»النظر» الواقعة «فيه» أي في هذا العلم.

« فكل علم» أيا كان «لا يستولي الطالب «له، ويحصل» في ابتداء «أي أول» نظره «فيه وطلبه له «على مجامعه» وهي الكليات العامة التي تكون الجزئيات

مندرجة فيها ومجموعة بحيث إذا أدركت تلك المجامع والكليات أدركت تلك الجزئيات واستبان أمرها، وتميزت في الذهن بعضها عن بعض، «ولا» على «مبانيه» جمع مبنى، وقد يكون المراد به صور البناء، أو ما وقع عليه البناء من أسس وأصول، وهو الظاهر، «فــ» إنه « لا مطمع له في» تحصيل «الظفر» والفوز «بأسراره» التي أقيم عليها وجودُه، والتي تثمر فوائده ومعارفه، كما لا مطمع له -أيضا - في إدراك « مباغيه» جمع مبغى، وهو ما يبغيه من طلبه لهذا العلم من ملكات علمية وقدرة على التصرف فيه، والانتفاع بثمراته.

«و» هذا الكتاب « قد سميته كتاب المستصفى من علم الأصول». ويقال إنه مختصر من كتابه (تهذيب الأصول)، فكأنه أخذ منه صفوته وعيون ما فيه من المسائل والمباحث.

«والله» «سبحانه و «تعالى» هو المسؤول»، فأنا أسأله-أدعوه- «لينعم بالتوفيق» في إنجازه وجعله عملا صالحا يرضيه، «و» أسيأله كذلك أن «يهدي» نا «إلى سواء «وسط» الطريق «المستقيم في القول والعمل» وهو « عَزَّوَجَلَّ جدير» «بإجابة» دعوات «السائلين» الداعين و«حقيق» بذلك.

وبهذا انتهى الكلام على ما أورده المصنف في هذه الخطبة.

(صدر الكتاب)

(صـدر) وهـو في مصطلح المصنف مقالة يمهد بها للتمهيد، أي هذا تمهيد تمهيـد « الكتـاب» وقـد أودع فيـه المصنـف بيان صـورة هـذا الكتـاب، وفي ذلك قـال: «اعلـم» أيهـا الطالـب لهـذا العلـم والناظـر في هـذا الكتـاب «أن هـذا « الذي اصطفينـاه مـن متضمنـات هـذا « العلـم الملقـب بأصـول الفقـه» أو بعلـم أصـول الفقـه « قـد رتبنـاه « ترتيبـا محكمـا محيطا به على تشعب مباحثه وكثرة مسـائله ومطالبـه «وجمعنـاه في هـذا الكتـاب. و» قـد «بنينـاه علـى مقدمـة» منطقية سيأتي بيـان موجـب اتخادهـا مقدمـة لهـذا العلـم وسـببه «و»على «أربعـة أقطـاب» وهـي المكونة لذات هذا العلم، فأشبه بذلك شـجرة لها أقطاب أربعة هي ما تركبت منـه، أمـا هـذه»المقدمـة «فإنهـا «لهـا» أي لهـذه الأقطـاب «كالتوطئـة» أي التهيئة والتسـهيل «والتمهيـد» يدمَّـت بهـا طريـق المتمهَّـد له.

«و» أمـا» الأقطـاب»الأربعـة فإنهـا «هـي المشـتملة « المحتويـة «علـى لبـاب» وزبـدة «المقصـود» مـن وضـع هـذا الكتـاب، أو مـن هـذا العلـم، وذلـك لاشـتماله علـى مسائله كلها أو على أغلبها.

وقـول المصنـف «هـذا العلـم» الإشـارة فيـه إشـارة إلـى مـا في الذهـن من هذا المشـار إليـه - علـم الأصـول علـى مـا يبـدو - وبذلك فهذه الإشـارة مجازية، إذ أسماء الإشارة موضوعة للإشارة بها إلى المحسوسات، لا إلى ما سواها.

«و» إذا تقـرر هـذا وتبيـن حالـه فــ «لنذكـر في صـدر الكتـاب « مـا يعد فهرسـت محتويـات هـذا الكتـاب، وسـردا لتراجـم مـا تضمنـه، و ذلـك: «معنـى أصـول الفقه «لغـة و اصطلاحـا « وحـده «أي تعريفـه، وهـو مـا يتبيـن بـه ويتميـز بـه «وحقيقتـه» أي ماهيتـه. هـذا مـا سـنذكره « أولا «قبـل غيـره مـن المضاميـن الأخـرى لتقدمـه عليـه في طبـع الإدراك الذهنـي، «ثـم» بعـد ذلـك نذكـر «مرتبتـه ونسـبته إلـى العلـم «مـن حيـث

الكلية والجزئية «ثانيا»، لأنه كالتمهيد لما بعده «ثم» بعد ذلك نذكر «كيفية» أي صورة «انشعابه» وتفرعه «إلى هذه المقدمة «المنطقية «و» إلى «الأقطاب الأربعة «الآتي بيانها، وذكر هذا يقع «ثالثا «لتمهده بما قبله وكونه قولا مجملا لما بعده «ثم» بعد هذا نذكر «كيفية «و صور «اندراج» ووقوع «جميع» أنواع مسائل هذا العلمو «أقسامه» التي يتقوم بها «وتفاصيله» التي تتحقق بذكر جزئياته، وما يصحب ذلك من بحوث وتناقشات ومحاورات علمية ونظرية «تحت» هذه «الأقطاب الأربعة» وهذا يقع «رابعا» لأنه كالتفصيل لما سبقه «ثم» نذكر «وجه» وكيفية «تعلقه «أي هذا العلم «بهذه المقدمة «المذكورة «خامسا».

هذا بيان صورة متضمن هذا الكتاب على وجه الإجمال. فلنصل الآن إلى التفصيل، قائلين وبالله التوفيق:

(بيان حد أصول الفقه)

«اعلم أنك لا تفهم» فهما صحيحا «معنى أصول الفقه» بهيئته المركبة هذه «ما» دمت «لم تعرف أولا معنى الفقه» لأنه المسند إليه بالنسبة الإضافية، والمضاف إنما يتعرف بالمضاف إليه، وهذا ما نص عليه إمام الحرمين في «البرهان» قائلا: «ومن مواد الأصول الفقه؛ فإنه مدلول الأصول، ولا يتصور درك الدليل دون درك المدلول.»

وقرر ذلك الأبياري فقال: «العلم بكونها أصولَ فقه لا يتصور إلا إذا تصور الفقه، ويدل على ذلك أمران: أحدهما بالنظر إلى صناعة العربية، والثاني بالنظ إلى البحث العقلي.

فأما الأمر الأول فهو أن المضاف إلى معرفة إضافة حقيقة لابد أن يتعرف وكذلك يشترط سلبه التعريف إن كان معرفة لتعذر أن يتعرف الاسم من وجهي مختلفين، فإذا اشترط في صحة الإضافة لم تتعرف إلا على تقدير المضاف إليه، فإن لم يكن المضاف إليه معرفة لم يتعرف المضاف، إلا أن النحوي يكتفي في التعريف بكون الفقه معرفة، وإن كان لا يدري معناه، والأصولي ينقل هذا الكلام بعينه إلى المعنى ويقول: إن لم يكن الفقه متصورا عندنا لم ندر خصوصية الدليل المرتبط به، وأما حصول العلم بثبوت الأحكام الشرعية فلا يثمره إلا الأدلة، فلا يصح أن يكون مادة لها.

وابن السبكي جرى على خلاف هذا من البدء بتعريف الفقه أولا قائلا: «ونبدأ في ذلك بتعريف المضاف وليس كما توهم بعض الناس من أنه يعتني بالبداءة بالمضاف إليه، محتجا بأن المضاف يتعرف بتعريف المضاف إليه، لأنا نقول: التعريف تعريف مقابل التنكير، وهو الذي يكتسبه المضاف من

المضاف إليه، وتعريف مقابل الجهل، وهو المقصود هنا، وهذا لا يكتسبه المضاف من المضاف إليه.»[١]

الظاهر الذي يشهد له الوجدان وواقع بيان المعاني أنه يكتسبه منه، وربما كان المقصود من النسبة الإضافية في بعض الكلام، كما يقال: رائحة التفاح، ورائحة العنبر...وما أشبه ذلك، فتأمل، فإن أول ما يتصور في مثل هذا هو المضاف إليه[٢].

وعلى كل فالمصنف اختار هذا الذي تقدم فقال: «والفقه عبارة عن العلم والفهم في أصل الوضع» اللغوي له؛ «يقال» في ذلك «فلان يفقه الخير والشر؛ أي يعلمه ويفهمه». وذكر السبكي له ثلاثة معان:

أحدها: مطلق الفهم.

الثاني: فهم الأشياء الدقيقة.

الثالث: فهم غرض المتكلم من كلامه.[٣]

«ولكن صار بعرف العلماء» واصطلاحاهم «عبارة عن العلم بالأحكام» أي بجميع النسب التامة، يعني ثبوت جميع المحامل لجميع المواضيع في الفروع الفقهية -«الشرعية» المأخودة من أدلة الشرع المبعوث له النبي محمدﷺ» الثابتة لأفعال المكلفين خاصة» وبعض الأصوليين يقول «العملية» بدل هذا الذي ذكره المصنف، وهو «الثابتة لأفعال المكلفين» وهذا الذي قال به بعض الأصوليين أفضل؛ لأنه أخصر، ثم يزيد على ذلك: «المكتسب من أدلتها التفصيلية» وإنما قيد هذا العلم بمتعلقه هذا أو الأحكام

(١) الإبهاج للسبكي: ١/ ٢٠، وهذا التصرف من السبكي هو ما جرى عليه جماهير الأصوليين.

(٢)

(٣) نفس المصدر: ١/ ٢٨.

الشرعية المذكورة حتى يتميز عن غيره من العلوم الأخرى، و«حتى لا يطلَق بحكم العادة «والاصطلاح العلمي «اسم الفقيه» على من سواه من «متكلم» وهو العالم بالأمور العقدية الدينية،

«وفلسفي» وهو المنسوب إلى الفلسفة والتي هي فن موضوع لدراسة الوجود أو الموجود بما هو موجود، ثم أضيف إليها دراسة نظرية المعرفة، «ونحوي» العالم بالنحو «ومحدث» والمراد به هنا العالم بالحديث وعلومه «ومفسر» وهو من له دراية بتفسير القرآن الكريم وعلومه «بل» هو وصف «يختص» بالعلماء بالفقه، الذي هو العلم «بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية» وذلك «كالوجوب» وهو طلب تحصيل الفعل طلبا جازما؛ كطلب الصلاة «والحظر» وهو طلب ترك الفعل طلبا جازما؛ كطلب ترك الربا وشرب الخمر «والإباحة» وهو التخيير في طلب الفعل وتركه؛ كطلب الأكل والشرب «والندب» وهو طلب الفعل طلبا غير جازم؛ كطلب صلاة النافلة «والكراهة» وهو طلب الترك طلبا غير جازم؛ كطلب ترك التنفس في الإناء.

هذا في شأن الأحكام التكليفية، «و» مثله جار في الأحكام الوضعية، مثل «كون العقد صحيحا» وهو أن يكون موافقا للشرع، «و» كونه «فاسدا وباطلا» وهو أن يكون غير موافق له، «و» كذلك «كون العبادة قضاء» إذا فعلت بعد وقتها المقدر لها شرعا «وأداء» وهو فعل العبادة بوقتها المقدر لها شرعا «وأمثاله» أي أمثال ما ذكر، كخلاف الأولى، والإعادة والرخصة، والعزيمة.

«ولا يخفى عليك» أيها الناظر القارئ الكريم «أن للأفعال» الإنسانية «أحكاما عقلية» يدركها العقل ويحكم بها «أي» أنها «مدركة بالعقل» وحدَه ومنتزعة به «ككونها أعراضا» - جمع عرض- بفتح العين والراء- وهو الحال في المتحيز بالذات، وهو الجوهر -أي المحل المستغني عن الحال به متقوما

بنفسه لا به -سواء كان خاصا بالحي كالحياة، وما يتبعها كالعلم والقدرة والإرادة والكلام، والإدراكات. أو كان غير مختص به ككونه محسوسا - مدركا بالحواس- «و» ككونها « قائمة» وحالة «بالمحل» أي الموضوع وهو الجوهر المتقدم بيانه -بناء على أن العرض لا يقوم بالعرض، وأما على قول من يرى أن العرض يقوم بالعرض -كالسرعة والبطء في الحركة- فإن محل العرض عنده يكون جوهرا وعرضا كذلك.

«و» كونها كذلك «مخالفة» ومباينة «للجوهر» من حيث إنها لا تقوم بنفسها، وأنها- أعني أفرادا منها- تقبل الحركة بخلاف الجوهر على الصحيح، وأنها لا تنتقل، فلا تقوم بمكانين، وأنها لا تدوم زمانيين، «وكونها» أيضا «أكوانا» أربعة: «حركة» وهي -عند المتكلمين- حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر عقبه من غير تخلل زمان. وعند الفلاسفة هي: كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة. «و» كونها «سكونا» وهو حصول الجوهر آنين فصاعدا في مكان واحد، وكونها اجتماعا، وكونها افتراقا، فهذه أربعة.

«وأمثالها» ككونها محسوسة أي مدركة بالحواس الخمسة. «والعارف بذلك» الذي ذكر من هذه الأحكام العقلية «يسمى متكلما» أو فلسفيا -فيلسوفا- «ولا يسمى فقيها» بمعناه الفني الاصطلاحي«وأما أحكامها» الشرعية -يعني أحكام هذه الأفعال «من حيث إنها واجبة» على المكلفين «ومحظورة» عليهم أي محرمة «ومباحة» لهم «ومكروهة» لهم «ومندوب إليها» في حقهم، فإنها لا تدرك إلا من جهة الشرع، ومن ثم «فإنما يتولى الفقيه» دون غيره ممن تقدم ذكرهم «بيانها» والكشف عنها، وبيان ما أخذت منه، وكيفية ذلك في حال الإفتاء المؤصل بأدلته، وأصوله والمعللة أحكامه.

تعريف علم أصول الفقه

ولما أنهى الكلام على بيان معنى الفقه لغة واصطلاحا انتقل إلى تعريف أصول الفقه بمعناه اللقبي فقال: «فإذا فهمت هذا» الذي تقدم ذكره من حقيقة الفقه لغة، واصطلاحا، وحقيقة الفقيه وما يتميز به عن غيره من أهل الفنون الأخرى «فافهم» بناء على ذلك وتبصرا به «أن» فن«أصول الفقه» بمعناه اللقبي «عبارة عن» أمرين: أحدهما «أدلة هذه الأحكام» المعبر عنها فيما تقدم بالفقه. هذه الأدلة الواجب على الأصولي حصرها عن برهان وحجة وضبطها. «و» ثانيهما أنه كذلك عبارة «عن معرفة وجوه» وجهات «دلالتها على» أي دلالة تلك الأدلة على تلك «الأحكام» هذه الوجوه الآتي بيانها، والتي تدل على هذه الأحكام «من حيث الجملة» بحيث تندرج تلك الأحكام تحت دلالاتها اندراج المفردات تحت أنواعها وأجناسها؛ كوجوب الصلاة والصوم الذي اندرج تحت قاعدة الأمر للوجوب، وحرمة الخمر والربا والسرقة ونحوه المندرجة تحت قاعدة النهي للتحريم، «لا من حيث التفصيل» المستفاد من الدليل التفصيلي على الحكم المعين، نحو «أقيموا الصلاة» الذي استفيد منه وجوب الصلاة.

وهذا التقييد -وهو قوله «من حيث الجملة»- لا بد من ذكره هنا؛ لأن الدلالة على الأحكام لا يختص بها هذا العلم «فإن علم الخلاف» بين أرباب المذاهب- وهو علم يعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية ودفع الشبه وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية[1]- وما انطوى عليه من البحوث الفقهية والاستدلالات على الآراء الفقهية المسوقة فيه «من الفقه أيضا» لأنه «مشتمل على أدلة الأحكام» الفقهية - كما هو معلوم - «و» على ذكر وبيان «وجوه

(١) أبجد العلوم، للقنوجي: ص. ٣٩٢.

دلالتها» اللغوية والشرعية والعقلية على الجملة في معرض الاستدلال على تلك الأحكام «ولكن» ذلك يحصل «من حيث التفصيل» الذي يتقوم بجعل الدليل الخاص دليلا على حكم أمر جزئي معين، وبيان وجه دلالة ذلك الدليل على هذا الحكم، وذلك «كدلالة حديث خاص» من الأحاديث التي وردت «في مسألة» عقد «النكاح بلا ولي» يتولى هذا العقد نيابة عن المعقود عليها كحديث « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل »، والاستدلال بهذا الحديث وما ماثله وبيان وجه دلالته «على الخصوص» يعني على خصوص موضوع معين، لكن بشرط أن تكون هذه المسألة -النكاح بلا ولي مثلا - لا على التعميم الذي يتوصل إليه بتجريد الصيغ الواردة فيه من مادتها «أيما امرأة» أنه نكرة في سياق الشرط، وما جرى مجرى ذلك مما يخرج إلى الأحكام العامة المستغرقة الجارية على الجزئيات المندرجة تحتها غير المحصورة.

«و» مثل دلالة هذا الحديث في هذا كله « دلالة آية خاصة» أي واردة على وجه الخصوص «في» شأن «مسألة» المذبوح الـ«متروك» ذكر «التسمية» عليه، وهذه الآية هي قوله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه)، إذا استدل بها «على الخصوص» يعني خصوص هذه المسألة.

والمادة الفقهية لهذه المسألة والتي قبلها مبثوثة في كتب الفقه بتوسع فيها، فلا حاجة إلى إطالة القول بها هنا. «وأما الأصول» فإن مواضيعها ليست هي الفروع الفقهية، فهي لا تبين فيها حقائقها، كما لا تدرس فيها عوارضها، وإنما تدرس في علم الأصول، وبذلك «ف» إنها «لا يتعرض فيها لإحدى المسائل» المعينة من المسائل الفقهية «إلا» إذا سيقت على «طريق» وسبيل «ضرب المثال» بها، لكونها جزئية مندرجة تحت مسألة أصولية عامة تدرس في هذا الفن، كما لا يتعرض فيها للفروع الفقهية لا يتعرض فيها كذلك لأحوال المكلفين

المؤثرة في تغير الفتوى وتبدلها -مثلا- «بل يتعرض فيها» فقط بالأصالة «لأصل الكتاب» فيه إضافة موصوف للصفة؛ أي الأصل الذي هو الكتاب، ويصح العكس: إضافة الصفة للموصوف؛ أي الكتاب الذي هو الأصل في الفقه، وما يعرض فيه من عوارض في الجملة؛ ككونه متواترا، ووجود ما لا يفهم فيه، وكونه ينسخ بغيره كالسنة، أو على التفصيل كالتخصيص والتقييد والنسخ، كما سيأتي ذلك مفصلا من أحوال يتعلق بها النظر الأصولي «و» أصل «السنة» -النبوية- من حيث كونها حجة وأقسامها، وما يعرض لجزئياته مما يتعلق به نظر الأصولي؛ ككون خبر الواحد حجة، وكون المتواتر حجة قطعية، وما يكون به الجرح والتعديل من صفات، وغير ذلك مما يأتي بيانه مفصلا، وما في قيل في الإضافة التي في أصل الكتاب يقال هنا. «و» أصل «الإجماع» ومراتبه وحجيته، وما جرى مجرى ذلك من التفاصيل القائمة به «و» كما يتعرض في هذه الأصول لما ذكر يتعرض فيها -كما سبقت الإشارة إلى ذلك- «لشرائط جمع شريطة «صحة» كونـ «ها» أصولا شرعية «وثبوتها» كذلك، وهذا أول ركن في هذا العلم. «ثم» -يتعرض أيضا- في هذا العلم «لوجوه» جمع وجه، والمراد به هنا صفة «دلالتها» أي دلالة هذه الأصول «الجملية» التي لا يتعرض فيها لحكم جزئية معينة، وإنما تدل على أحكام جزئياتها المنطوية تحتها بالجملة وعموم دلالاتها، وذلك يحصل «إما من حيث» أي جهة «صيغتها» المجردة -المعبر عنها بالمنظوم- إن كانت ألفاظا -كافعل، أو لا تفعل- التي تدل بدلالتها الوضعية على مدلولها الجملي نحو «الأمر للوجوب» و «النهي للتحريم». «أو» من جهة «مفهوم لفظها» المعبر عنه بمفهوم الموافقة «أو» من جهة «فحوى لفظها» المعبر عنه بمفهوم المخالفة «أو» من جهة «معقول لفظها» وهو جهة المناط والعلة «وهو» ما يكون بناء «القياس» عليه، وكل هذه الجهات تساق في هذا الفن مبينة مميَّزا بعضها عن بعض «من غير أن يتعرض

فيها لمسألة خاصة» على وجه التعيين، وقد يكون ذلك إن حصل لغرض التمثيل به فقط «فبهذا» الوصف وهو الاستدلال الجملي على الوجه المتقدم بيانه «تفارق أصول الفقه فروعه» التي يعبر عنها بالفقه.

«و» بعد هذا فخلاصة القول: أنك «قد» أدركت و «عرفت مِن هذا» الذي تقدم بيانه «أن أدلة الأحكام» الشرعية المجمعَ عليها هي «الكتاب» القرآن الكريم «والسنة النبوية» بأقسامها الثلاثة: القولية والفعلية والتقريرية «والإجماع» لمجتهدي الأمة على قول ما، «فالعلم» -كما تقدم بيان ذلك «بطرق» وبراهين وأدلة «ثبوت هذه الأصول الثلاثة» المذكورة المجمع عليها «و» العلم ب «شروط صحتها» يعني صحة جزئياتها إن كانت مما يجري فيه احتمال صحته وعدمه «و» العلم بـ«وجوه دلالتها على الأحكام» الشرعية على الوجه الذي تقدم بيانه «هو العلم الذي يعبر عنه» اصطلاحا «ب» علم «أصول الفقه» كما سبق بيانه.

«بيان مرتبة هذا العلم ونسبته إلى العلوم»

وبعد أن ذكر المصنف بيان حد هذا العلم وتعريفه انتقل إلى بيان مرتبته ونسبته إلى العلوم الأخرى فقال: «بيان» خبر مبتدأ محذوف، تقديره هذا، أي هذا بيان «مرتبة» ومنزلة «هذا العلم و» بيان «نسبته» من كونه جزئيا أو كليا «إلى العلوم» الدينية الأخرى.

«اعلم أن العلوم تنقسم» من حيث مآخذها ومصادرها «إلى» علوم «عقلية» مصدرها ومأخذها العقل وإن بالتجريب والتعليم، وذلك «كـ» علم «الطب» وعلم «الحساب» وعلم «الهندسة» فهذه كلها علوم تدرس وتبين مسائلها وتناقش مشكلاتها، وللناس عناية بتحصيلها وإدراكها «و» لكن «ليس ذلك» في هذا المقام «من غرضنا» فلا حاجة لنا في الكلام عليه -هنا-.

«وإلى» علوم «دينية» معلومة من جهة الدين ومدركة به، وذلك «كالكلام وهو علم العقائد، «والفقه» الذي هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المتعلقة بأفعال المكلفين «وأصوله» يعني أصول الفقه، وقد تقدم بيانه «وعلم الحديث» النبوي «وعلم التفسير» لكتاب الله -تعالى- «وعلم الباطن» و« أعني» به « علم القلب » وأحواله وأسراره، «وتطهيره» وتصفيته «عن الأخلاق الذميمة» والأدناس التي تحجبه عن رؤية الحق، ونور الهدى المنزل من رب العالمين.

«و» قد تقرر أن «كل واحد من» العلوم «العقلية» المتقدم ذكر بعضها «و» العلوم «الدينية» المذكورة وغيرها «ينقسم إلى» علوم « كلية» عامة بموضوعها «و» علوم «جزئية» موضوعها جزئي بالنظر إلى موضوع تلك الكلية.

«فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو» علم «الكلام» لأن موضوعه أعم الأشياء وهو الوجود كما سيأتي ذكره «و» أما «سائر العلوم» الدينية الأخرى

«من» - بيانية- « الفقه وأصوله، والحديث والتفسير » فإنها باعتبار العوارض التي تدرس فيها وتنظر لبناء الأحكام في مواضيعها « علوم جزئية» وهذا يدل عليه واقع حالها، وذلك «لأن المفسر» لكتاب الله -تعالى- «لا ينظر إلا في» أمر جزئي معرفي وهو «معنى الكتاب» العزيز «خاصة» فلا يمد نظره إلى الحديث العام في الوجود -مثلا- إلا عرضا وبحد معين «و» كذلك «المحدث» فإنه «لا ينظر إلا في» أمر جزئي وهو «طريق ثبوت الحديث» النبوي «خاصة» فلا ينظر في أعراضه الأخرى، كدلالتها على الأحكام، أو أصولها ولا فيما هو أعم من ذلك «و» كذلك «الفقيه» فإنه «لا ينظر إلا في » أمر مخصوص وهو «أحكام أفعال المكلفين» القلبية والجارحية «خاصة» فلا ينظر إلى ما سوى ذلك، مثل عوارض الأفعال التي يدرسها المتكلم. «و» مثل هؤلاء في حالهم المذكور «الأصولي» فإنه «لا ينظر إلا في» أمر مخصوص معين وهو «أدلة الأحكام الشرعية خاصة» على الوجه الذي تقدم بيانه، وهو النظر في ثبوتها وعوارضها.

«و» أما «المتكلم» فإنه على خلاف ذلك إذ «هو الذي ينظر في أعم الأشياء، وهو الموجود » إذ لا جنس فوق الوجود، وبذلك فالمتصف به يكون بهذا الحال، أعم الأشياء، «فـ»المتكلم في هذا العمل «يقسم» يعني يذكر أقسام «الموجود» من حيث هو «أولا إلى» موجود «قديم» لا أولية له «و» إلى موجود «حادث» وهو الذي لم يكن فكان، وقد يعبرون عنه بأنه المسبوق بالعدم، والفلاسفة يطلقون الحدوث ويريدون به الاستفادة من الغير، ويحكمون بحدوث الجواهر مع زعمهم أنها أزلية سرمدية ممكنة بذاتها واجبة بوجوب عللها.

«ثم» بعد ذلك «يقسم المحدث» -عبر به للتفنن إذ الحادث والمحدث معناهما واحد عند أهل الكلام- «إلى جوهر» وهو عند المتكلمين؛ ما يقوم بنفسه (القائم لا في محل) وكل جوهر فهو متحيز، وكل متحيز إن كان قابلا

للقسمة فهو الجسم، وإن كان لا يقبلها فهو الجوهر الفرد،هذا عند الأشاعرة. وأما عند المعتزلة فإنهم يرون أنه إن قبل الجوهر القسمة في جهة فقط فهو الخط، وإن قبل القسمة في جهتين فهو السطح، وإلا فهو الجسم. ولا اختلاف بينهم في المعنى، بل في التسمية. وأما الفلاسفة فالجواهر عندهم منحصرة في خمسة: الهيولى والصورة والجسم والنفس، والعقل. وذلك لأن الجوهر إما أن يكون محلا لجوهر آخر، وهو الهيولى أو حالا في الجوهر، وهو الصورة أو مركبا منهما وهو الجسم، أو لا يكون كذلك؛ أي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق. والمفارق إن تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو النفس، وإن لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل.

«و» إلى «عرض» وهو: الموجود الممكن لذاته القائم بغيره. «ثم» بعد ذلك «يقسم العرض إلى ما» لا يقوم بالجمادات، وهو ما «تشترط فيه» يعني فيما يقوم به « الحياة» و«من» ذلك «العلم» فإنه لا يقوم إلا بالحي «و» مثله «الإرادة»

وهي عند الأشاعرة صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل أو الترك، وعند جمهور المعتزلة هي اعتقاد النفع أو ميل يتبعه.[1] «و» كذلك «القدرة» وهي صفة بها يتمكن من الفعل والترك،[2] «و» كذلك «الكلام»، وهو عند جمهور المعتزلة حروف منتظمة ضربا من الانتظام، والحروف أصوات مقطعة ضربا من التقطيع، وهل يجوز وجود حروف من غير أصوات كما جاز وجود أصوات من غير حروف، فيه خلاف بينهم.

وصار الأشاعرة إلى أن الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية، وبذات المتكلم، وليس بحروف ولا أصوات، وإنما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه ويجيله في خلده.»[3]

---

(١) انظر شرح المقاصد: ٢/ ١٣٨.

(٢) شرح المقاصد: ٢/ ١٤٣.

(٣) انظر نهاية الإقدام: ١٨١.

«و» مثل ذلك «السمع والبصر» والإدراكات -الإحساس بالحواس الظاهرة والباطنة- فهذه كلها أعراض تابعة للحياة إذ وجودها مشروط بوجودها.

«و» يقسمها كذلك «إلى ما يستغني عنها» أي عن الحياة، وذلك «كاللون» عند من يرى أنه وجودي له حقيقة في الخارج «والريح» أي الرائحة والجمع روائح، ويطلق عليها المشمومات، ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة الملاءمة والمنافرة كرائحة طيبة ومنتنة أو المجاورة كرائحة حلوة، أو الإضافة كرائحة المسك. «والطعم» -بضم الطاء-، وأصوله عند المتقدمين تسعة، كما هو مقرر في علم الكلام.(١)

«و يقسم» -أيضا- «الجوهر إلى»أنواعه وهي « الحيوان» وهو الجسم النامي المتحرك بالإرادة «والنبات» وهو جسم نام غير متحرك بالإرادة «والجماد» وهو الجسم المجرد من خصائص وصفات قسميه المذكورين «و» كذلك « يبين» ويوضح «أن» تمايز هذه الأقسام الجوهرية والعرضية و «اختلافها» قد يحصل إما «بالأنواع» كما هو الحال في الإنسان والحيوان «أو بالأعراض» فقط، وهي الأعراض المتباينة.

«ثم» بعد بيان المتكلم جميع ما ذكر «ينظر في» حقيقة «القديم» الواجب الوجود سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ « فيبين أنه» جلت قدرته «لا يتكثر» بحسب الجزئيات، بأن يكون واجبين أو أكثر وكذا بحسب الأجزاء، لأن هذا صفة المحتاج، وكل من اتصف بالحاجة لا يكون إلا ممكنا. «و» كما أنه تعالى واجب الوجود كذلك «لا ينقسم» على الإطلاق «انقسام الحوادث» والكائنات، ومنها الأجسام، فهو سبحانه لا يتصف بشيء من الكميات ولا الكيفيات من الطول والعرض والصورة واللون والطعم والرائحة، وما جرى مجرى ذلك

---

(١) شرح المقاصد: ٢/ ١٠٨.

مما هو من خصائص المخلوقات «بل» ثبت على القطع والجزم أنه «لا بد أن يكون واحدا» من كل جهة في ذاته وصفاته وأفعاله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ «و» لابد كذلك «أن يكون» سبحانه «متميزا» متفردا «عن الحوادث» والكائنات «بأوصاف» كالقدم والبقاء والقدرة المطلقة والعلم المطلق والإرادة التي يخصص بها ما يعدم وما يوجد، وغير ذلك من الصفات التي «تجب له» سبحانه، كما يجب أن ينزه «و» يميز «بأمور» وصفات «تستحيل عليه» وهي كل ما يوهم شبهه بالحوادث والكائنات من الجسمية وعوارضها والجوهرية وخصائصها الدالة على تغيرها وأنها محل الحوادث وغير ذلك مما يستحيل في حقه - تعالى - وإن كانت الألفاظ مشتركة في الدلالة على صفاته تعالى فإنه يجب أن تجرد صفاته سبحانه عن كل ما يدل على الحدوث. «و» كذلك يجب أن يميز بـ «أحكام تجوز في حقه» سبحانه كفعل الممكنات وعكسه «و» ما قد يجري مجرى ذلك من الأمور التي «لا تجب» عليه «ولا تستحيل» في حقه، «و» كما يجب ما ذكر يجب أيضا أن «يفرق بين الجائز» في حقه سبحانه «والواجب والمحال في حقه»، فلا يجوز التسوية بين هذه الأمور على الإطلاق، بل لا عقيدة إلا بالتمييز بين ذلك كله على بصيرة وثبات وبرهان وحجة.

«ثم» بعد بيان المتكلم ما ذكر ينتقل إلى إثبات حدوث العالم فـ «يبين» بالأدلة والبراهين القاطعة «أن أصل الفعل» إيجادا كان أو إعداما «جائز عليه» غير واجب عليه ولا يستحيل في حقه «وأن العالم» -وهو كل ما سوى الله سبحانه، على رأي من ينفي الأحوال، وأما على رأي من يثبتها فهو كل ثابت سوى الله تعالى- «فعله» أي فهو مخلوقه و«الجائز» له إيجاده، كضده، فقد أوجده من عدم بلا مادة «وأنه» أي العالم «لجوازه» يعني لكونه جائز الوجود فقط «افتقر» أي احتاج «إلى محدث» له وموجد، فعلة الحاجة إلى المحدِث الإمكان أو الحدوث.

وهذا بين. قال القاضي الباقلاني في ذلك: «ولا بد لهذا العالم المحدث المصور من محدث مصور والدليل على ذلك أن الكتابة لا بد لها من كاتب ولا بد للصورة من مصور وللبناء من بان وأنا لا نشك في جهل من خبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب وصياغة لا من صائغ فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها إذ كانت ألطف وأعجب صنعا من سائر ما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والتصويرات.

ويدل على ذلك علمنا بتقدم بعض الحوادث على بعض وتأخر بعضها عن بعض مع العلم بتجانسها ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدما لنفسه وجنسه لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقدم كل ما هو من جنسه وكذلك لو تأخر المتأخر منها لنفسه وجنسه لم يكن المتقدم منها بالتقدم أولى منه بالتأخر وفي العلم بأن المتقدم من المتماثلات لم يكن بالتقدم أولى منه بالتأخر دليل على أن له مقدما قدمه وجعله في الوجود مقصورا على مشيئته.

ويدل على ذلك أيضا علمنا بصحة قبول كل جسم من أجسام العالم لغير ما حصل عليه من التركيب وصحة كون المربع منها مدورا وكون المدور مربعا وكون ما هو بصورة بعض الحيوان بصورة غيره وانتقال كل جسم عن شكله إلى غيره من الأشكال فلا يجوز أن يكون ما اختص منها بشكل معين مخصوص إنما اختص به لنفسه أو لصحة قبوله له لأن ذلك لو كان كذلك لوجب قبوله لكل شكل يصح قبوله له في وقت واحد حتى يجتمع فيه جميع الأشكال المتضادة وفي فساد ذلك دليل على بطلان هذا القول ووجوب العلم بأن كل ذي شكل منها إنما حصل كذلك بمؤلف ألفه وقاصد قصد كونه كذلك»[1].

---

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (ص: ٤٣).

قال إمام الحرمين: «والدليل على أن العالم له صانع أنه قد صح حدوث العالم بالدلالة التي ذكرناها

والحادث جائز الوجود إذا يجوز تقدير وجوده بدلا عن عدمه ويجوز تقدير عدمه بدلا عن وجوده فلما اختص بالوجود الممكن بدلا عن العدم الجائز افتقر إلى مخصص وهو الصانع تعالى»[1].

«و»بعد بيانه هذا يبين كذلك «أن بعثة» وإرسال «الرسل» مبشرين ومنذرين إلى المكلفين لهدايتهم «من أفعاله - تعالى - الجائزة» في حقه «وأنه» سبحانه «قادر عليه» فهو على كل شيء قدير، «و» من ذلك أنه قادر «على تعريف» وبيان «صدقهم» أي الرسل «بالمعجزات» الدالة على أنه مصدق لهم «وأن هذا الجائز» عقلا وشرعا «واقع» بإرادته وقدرته تعالى، كما دلت على ذلك الأدلة والبراهين القطعية الحسية والنصية.

«وعند» حصول «هذا» العمل العقلي وانتهائه إلى هذا المدى محققا في واقع الأمر «ينقطع كلام المتكلم» في الأمور العقدية على السبيل التأسيسي والتأصيلي السابق «وينتهي تصرف» وعمل «العقل» على الوجه الاستقلالي السابق جريانه لأنه بلغ مرتبة إسناد العلوم والمعارف إلى الوحي وحده، وليس هذا أمرا ألزم به من جهة غير العقل «بل العقل» نفسه هو الذي «يدل» بالجزم والقطع «على صدق النبي» يعني الأنبياء قاطبة فكل واحد منهم صادق ومصدوق «ثم» إن العقل إذا أدرك هذه الحقيقة «يعزل نفسه» ويأتمّ بالوحي «ويعترف بأنه» في هذه المرتبة والدرجة «يتلقى»

أي يستقبل ويأخذ (من النبي) على الصورة المفصل حالها عند علماء الشريعة، (بالقبول) والتصديق (ما يقوله في) ذات (الله) تعالى من بيان لجلاله

(١) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (ص: ٩٠).

وجماله ومن اتصاف بصفاته الأزلية القائمة بذاته مما هو مفصل في كتب الكلام وكل ما يتعلق بذاته سبحانه من غير تكييف ولا تشبيه، (و) ما يقوله عن (اليوم الآخر) يوم يقوم الناس لرب العالمين وغير ذلك (مما) هو متلقى من جهة الوحي وحده من كل ما (لا يستقل العقل) أي لا ينفرد (بدركه) والحكم به (ولا يقضي) أي يحكم (أيضا باستحالته) وامتناع حصوله ووقوعه، بل يقضي ويحكم بإمكانه وجواز حصوله في واقع الأمر.

وكل من أمعن النظر في أصول الشريعة ومضامين الدين الحق وأدرك ذلك على بصيرة علم على جزم أنه يوجد في ذلك ما فوق طاقات العقول البشرية بحكم قصورها عنه، وما هو من صنف مداركها العادية، (فقد يرد) أي يجيء (الشرع) وهو الوحي المنزل من رب العالمين (بما) من العلوم والمعارف (يقصر) -بضم الصاد من باب نصر، كقصر بالتشديد- أي عجز (العقل عن) الاستبداد و (الاستقلال بإدراكه) والحكم به (إذ لا يستقل العقل بإدراك) ما هو غيبي، ومما مدارك العقل البشري قاصرة عنه فهو فوق طاقتها، ومن ذلك إدراك (كون الطاعة) وهي الانقياد والخضوع لشرع الله -تعالى- في الظاهر والباطن (سببا) شرعيا (للسعادة) بالنعيم المقيم (في) الدار (الآخرة) أي الجنة (و) كذلك (كون المعاصي) والذنوب (سببا) شرعيا (للشقاوة) بالعذاب الأليم في الجحيم. فهذا كله وما ماثله العقل لا يستقل بإدراكه وتحصيله (لكنه لا يقضي) ولا يحكم (باستحالته) أي كونه محالا (أيضا) بل يقضي بإمكانه وجواز وقوعه. (و) كذلك (يقضي) و يحكم (بوجوب) وتحتم (صدق من دلت المعجزة) وهي ما يكون عنه انخراق العادة على سبيل التحدي (على صدقه) يعني أنه صادق مصدوق (فإذا أخبر عنه) بخبر صح عنه (صدق العقل به) وقضى بصحته (بهذه الطريق) التي ارتسمت في العقول بهذا البرهان والدليل الحسي -المعجزة-.

وإذ قد نجز هذا القول على العمل البياني والتحقيقي الكلامي (فهذا) بإيجاز شديد واختصار معتصر (ما يحويه علم الكلام) من مواضيعه العامة.

فإذا استوعبت متضمنه (فقد عرفت) وأدركت (من هذا) كله (أنه) يعني أن المتكلم (يبتدئ نظره) وعمله الفكري (في) يعني من (أعم الأشياء) وهو ما لا جنس فوقه (أولا وهو الموجود) من حيث هو موجود.

(ثم) بعد بيانه بما يبين به من تعريفات وتقسيمات وتحريرات المعاني والصور الواردة في شأنه...

«ينزل» بنظره وبحثه وعمله البياني «بالتدريج» ماضيا في ذلك «إلى» هذا «التفصيل الذي ذكرناه» وبيناه، فيما سبق، وهو هذا التفصيل الذي ينتهي إلى أن الأنبياء يعرف صدقهم بالمعجزات، وأن هذا الأمر جائز، وأن هذا الجا' واقع. وعندئذ ينقطع كلام المتكلم وينتهي تصرف العقل. وبهذا «فـ» إ. علم الكلام «يثبت فيه» المتكلم بالبرهان العقلي والحجة القاطعة «مبادئ» ومستندات «سائر» أي جميع «العلوم الدينية» وأصولها «من الكتاب والسنة وصدق الرسول» عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، الذي هو الأساس العقدي في هذه العلوم ومبادئها، من حيث صدق مضامينها وحجيتها. فإذا انتهى الأمر إلى إثبات هذه المبادئ والأصول، والقضاء بأنه حق ثابت بالبراهين العقلية، فإنه يأتي أرباب العلوم الأخرى، فيأخذ كل واحد منهم موضوعا خاصا من جملة تلك المواضيع التي نظر فيها المتكلم نظر إثبات لوجودها في ضمن ما قضى العقل بوجوده، وصدقه في الخارج، وأنه حجة، وبذلك «فـ» إنه «يأخذ المفسر» العالم بتفسير القرآن «من جملة ما نظر فيه المتكلم» من تلك المواضيع موضوعا «واحدا خاصا وهو الكتاب» القرآن «فينظر في» شأن «تفسيره» لإظهاره وإبرازه مبينا له. ووصف الكتاب بأنه خاص إنما هو باعتبار أنه ليس نوعا ولا جنسا

لهذه المواضيع التي يدرسها المتكلم، وإلا فهو عام من حيث كونه مأخذ جميع أدلة الشرع. «و»هكذا «يأخذ المحدث» هو أيضا -وهو هنا المشتغل بالحديث وعلومه- موضوعا «واحدا خاصا» كذلك «وهو السنة» بمعناها عند أهل الحديث، إذ هي عندهم تعم صفات النبي صلى الله عليه الخلقية والخلقية، بخلاف ما هي عليه عند الأصوليين، «فـ»إذا أخذها المحدث فإنه «ينظر في طرق ثبوتها»، وأحوال رواتها، ودرجتها، ونحو ذلك مما يعد من علوم الحديث، «والفقيه» كذلك «يأخذ» من ذلك شيئا «واحدا خاصا» أيضا «وهو فعل المكلف» وهو هنا يشمل القول والفعل الجارحي والقلبي «فينظر في نسبته إلى خطاب الشرع من حيث» ما يقضي به في حقه من «الوجوب» وهو الطلب الجازم للفعل «والحظر» وهو الطلب الجازم للترك «والإباحة» وهي التخيير بين الفعل والترك. «و»هكذا «يأخذ الأصولي» هو أيضا شيئا «واحدا خاصا» من ذلك «وهو قول الرسول» وفعله ﷺ، سواء كان ذلك القول وحيا مكتوبا في المصحف، وهو القرآن، أو غير مكتوب فيه، وهو السنة، ذلك الرسول «الذي دل المتكلم» بما ساقه من البرهان والحجة ومقتضيات العقول «على صدقه» وأنه مصدق من ربه بما أيده به من معجزات، فإذا أخذ الأصولي هذا الشيء الخاص فإنه «ينظر في وجه دلالته» أي دلالة كل فرد من أفراد هذا القول، اسما كان أو حرفا، مفردا أو جملة، أو حكاية عن فعل «على الأحكام» الشرعية، وتلك الدلالة تحصل «إما بملفوظه» أي بملفوظ القول، وهو ما وقع التلفظ به من حروف منظومة دالة على معنى معين بالوضع الأصلي اللغوي أو الشرعي أو العرفي، فيكون حكمه حينئذ في محل اللفظ، «أو بمفهومه» وهو ما دل عليه اللفظ في موضع غير ما تلفظ به، فيكون حكمه بذاك في غير ما تلفظ به، «أو بمعقول معناه ومستنبطه»، يعني بمعناه المعقول منه المستنبط منه، وعطف المستنبط على المعقول هنا من باب عطف المرادف، وفي قوله

بمعقول معناه ومستنبطه إضافة الصفة للموصوف كما ترى. والمراد بالمعنى هنا العلة وموجب الحكم.

فالأصولي -كما سيأتي ذلك مفصلا في القطب الثالث إن شاء الله تعالى- ينظر في ملفوظ القول ومفهومه ومعناه، ويدخل في معناه هذا المقصد. «ولا يجاوز نظر الأصولي» وبحثه ما دام في مجرى بناء الأحكام الأصولية ودراستها «قول الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ وفعله» وتقريره، وقد يدرج تقريره في القول؛ لأنه بمثابة قوله هذا مباح. وإنما لم يكن الأصولي يتجاوز القول النبوي وفعله في عمله الأصولي وخوضه في هذا الفن، لأن كل الأصول الفقهية ترجع إلى قوله، فهو مصدرها، «فإن الكتاب» وإن كان كلام الله تعالى حقا، فإن الأصولي لم يسمعه منه تعالى مباشرة، و«إنما يسمعه» ويتلقاه في واقع الأمر «من قوله»، أي من قول الرسول ﷺ وكلامه، «و»كذلك «الإجماع» فإنه لـ «يثبت» أنه دليل شرعي وأصل من أصول الفقه إلا «بقوله» كما سيأتي بياد ذلك في محله.

«والأدلة» القطعية المستقلة بالدلالة على الأحكام بذاتها «هي الكتاب والسنة والإجماع فقط،» وأما الأدلة الأخرى فإنها ليست أدلة بنفسها، وإنما هي وسائط، ولا تتصف بالقطع في الدلالة على الأحكام كما سيأتي بيان ذلك مفصلا إن شاء الله تعالى.

وكل ذلك في نهاية الأمر يرجع في كونه حجة ودليلا معتبرا بما تقرر في علم الكلام من ذلك، مثبتا فيه بالحجج والبراهين القطعية الدالة عليه، وهذا بين، فإن «قول الرسول ﷺ إنما يثبت» على القطع «صدقه» حقا «وكونه حجة» وبرهانا قطعيا، لأنه وحي من رب العالمين، ويقرر «في علم الكلام» فإليه ينتهي الأمر في الإسناد إلى العقل ومقتضياته القائمة على الحجج والبراهين

القطعية في ذلك كله، سواء مما ينظر فيه الأصولي، أو مما ينظر فيه غيره من أهل العلوم الدينية الأخرى. «فإذا المتكلم هو» الشخص «المتكفل بإثبات مبادئ» وأسس ومستندات «العلوم الدينية» التي تقوم عليها وتستند «كلها» إليها، وبذلك» فـ»ـإن هذه العلوم «هي جزئية بالإضافة إلى» علم «الكلام»، لأنها من مواضيعه والمفردات التي تستفاد منه أحكامها، وإثبات حجية مضامينها، وما بنيت عليه من أساس وعلى هذا «فـ»إن علم «الكلام هو العلم الأعلى» من هذه العلوم الدينية كلها «في الرتبة» والدرجة، «إذ منه النزول» بالتدريج المذكور إلى هذه الجزئيات، وهذا النزول منه دليل قطعي على أنه الأعلى، إذ لا يكون النزول إلا من الأعلى، والمنزول إليه لا يكون إلا دونه، والأمر المعنوي والاعتباري كالحسي في ذلك، فطبع الأشياء المعنوية كطبع الأشياء الحسية في مثل هذه الأحوال.

«فإن قيل» إذا كانت هذه العلوم الدينية يتوقف تصور حجيتها وثبوتها وتقرر قبولها في النفس على علم الكلام - كما ذكرتم- وأنه لا يتوصل إليها إلا بالمضي على هذا التسلسل القائم على هذا النزول، «فليكن من شرط» من تقوم به حقيقة «الأصولي و»من تقوم به حقيقة «الفقيه و»من تقوم به حقيقة «المفسر و»من تقوم به حقيقة «المحدث» أن يكون من المتكلمين، وبذلك يشترط في كل واحد من هؤلاء «أن يكون قد حصل علم الكلام» على الوجه الذي ذكرتم، «لأنه قبل الفراغ» والانتهاء «من» معرفة «الكلي الأعلى» واستيعابه «كيف يمكنه النزول إلى الجزئي الأسفل» كعلم الأصول، مع أن هذا النزول جزء من حركة متوقف حصولها على حصول ما قبله، وهو المرور من الأعلى إليه، كما هو الحال في النزول الحسي، فإنه متوقف على الكون في الأعلى، والكون في كل شيء بحسبه.

«قلنا»: لا تلازم بين الأمرين؛ وهو كون الشخص أصوليا أو فقيها أو مفسرا أو محدثا، وكونه متكلما؛ إذ «ليس ذلك» -وهو كونه متكلما- «شرطا في كونه أصوليا وفقيها ومفسرا ومحدثا، وإن كان ذلك شرطا في كونه عالما مطلقا» جامعا لجميع العلوم الدينية، بحيث لا ينحصر دركه العلمي بعلم معين، ولا يتقيد نظره بفن محدد بل يكون «مليئا بالعلوم الدينية»، مستوعبا لها محيطا بها. وهذا الانفكاك كما يجري في علم الكلام مع غيره من العلوم الأخرى، من حيث تحصيلها والعلم بها، يجري كذلك في غيره من العلوم، فقد يكون الشخص ماهرا في علم ما وإن لم يكن عالما بالعلم الذي أخذت منه مبادئه، «وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية» دينية كانت أو غيرها «إلا وله مبادٍ» وقضايا معرفية «تؤخذ مسلمة بالتقليد» والتسليم بصحتها، بلا سوق حجج أو براهين تدل على صحتها وحجيتها «في ذلك العلم»، بل يكتفى بسوقها فيه وذكرها لتتخذ قواعد يعتمد عليها فيه، «ويطلب برهان ثبوتها» والحجة على صحتها «في علم آخر» غير هذا العلم الذي جعلت مبادئ له وتؤخذ فيه مسلمة «فالفقيه» مثلا «ينظر في نسبة فعل المكلف إلى خطاب» صاحب «الشرع» ويكون ذلك النظر منه على وجه التعيين «في أمره» أي أمر صاحب الشرع «ونهيه» إذ هما متعلق أفعال المكلفين من حيث ما تقرر فيها شرعا من أحكام «وليس عليه» أي على الفقيه «إقامة البرهان» والحجة «على إثبات» وجود «الأفعال الاختياريات للمكلفين» وأنها تصدر من فاعليها بإرادة منهم واختيار، ومن المعلوم أن هذا الأمر محل خلاف بين النظار المتكلمين، «فقد أنكرت» الطائفة «الجبرية» وهم أتباع الجعد بن درهم والجهم بن صفوان «فعل الإنسان» بإرادة منه واختيار، كما هو مشهور ومسطور. وخلاصة رأيهم في هذا الأمر هو أن الإنسان مجبر على أفعاله ولا اختيار له ولا إرادة، وأن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى على الإطلاق، «و»كذلك «أنكرت طائفة» من

المعتزلة تابعة للأصم، «وجود الأعراض» في الخارج «و»منها الفعل إذ «الفعل عرض» كما هو معلوم، لقيام حقيقة العرض به، «ولا على الفقيه» كذلك «إقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع» وحصول وروده على القطع والجزم من لدن حكيم عليم، «وأن لله تعالى كلاما» نفسيا «قائما بنفسه» سبحانه وهو صفة من صفاته الواجبة له تعالى و»هو» مع وحدته «أمر ونهي» وخبر واستخبار ووعد ووعيد فيما لا يزال وفي الأزل على مذهب الأشاعرة، «ولكنـ»ـه أي الفقيه «يأخذ ثبوت الخطاب» معتقدا أنه «من الله تعالى و» يأخذ «ثبوت الفعل من المكلف» لأنه مصدره «على سبيل التقليد» والاتباع من غير حاجة منه إلى إقامة برهان على ذلك، «و»بعد أخذه لذلك «ينظر في نسبة» هذا «الفعل إلى» هذا «الخطاب» الإلهي «فيكون قد قام بمنتهى علمه» الذي هو الفقه وما يوجبه عليه هذا الفن من عمل، «وكذلك الأصولي» فإنه «يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول ﷺ حجة، ودليل واجب الصدق»، لقيام البراهين القاطعة بذلك. «ثم» إن الأصولي بعد أخذه لما ذكر ينفصل عن المتكلم و»ينظر في وجوه دلالته» أي دلالة هذا القول على ما دل عليه من حكم «و»في «شروط صحته» التي تتحقق بثبوت نسبته إلى النبي ﷺ، وهكذا الحال في شأن غير الأصولي والفقيه «فكل عالم بعلم من» هذه «العلوم الجزئية فإنه» وإن كان مجتهدا في فنه وعلمه الذي يعلمه «مقلد لا محالة في مبادئ علمه» ذاك، ويبقى على ذلك «إلى أن يترقى» ويصعد «إلى العلم الأعلى» الذي يأخذ منه تلك المبادئ «فيكون» بذلك «قد» تخطى و»جاوز علمه إلى علم آخر»، وأعلى هذه العلوم كلها كما تقدم ذكر ذلك هو علم الكلام.

(بيان كيفية دورانه على الأقطاب الأربعة)

لما أنهى رَحِمَهُ ٱللَّهُ الكلام على بيان وإيضاح ما عليه هذا العلم من مرتبة ومنزلة بين العلوم الدينية وما يأخذه من موضوع مخصوص به انتقل إلى حصر صورة هذا العلم ببيان ما عليه مداره، و إلى حصر مضمونه، وفي هذا العمل ما يمكن طالب هذا العلم من تصوره تصور إحاطة واستيعاب، فقال:

هذا (بيان) وإيضاح (كيفية) وصورة (دورانه) يعني دوران ما تضمنه من أبواب وفصول طويت على مسائل كثيرة مختلفة في بنائها ومبانيها (على الأقطاب) جمع قطب وهو ما يكون عليه المدار حسيا كان أو اعتباريا، هذه الأقطاب (الأربعة) الآتي بيانها ذاتا وحالا، وإليك مقدمة يتمهد بها بيان هذا الدوران وكيفيته.

(اعلم) أيها الناظر المتلقي لهذا المقال (أنك إذا فهمت) وعلمت عل الوجه الصحيح ما تقدم ذكره، وهو (أن نظر الأصولي) وإعماله الفك مستفرغا الجهد في ذلك إنما يكون بالذات (في وجوه) وموجبات (دلالة الأدله السمعية) أي النقلية والتي تدرك من جهة الرواية فتعلم من جهة السمع، فتنقل من شخص لآخر بذلك (على الأحكام الشرعية) المنسوبة للشرع، لأنها لا تدرك إلا من جهته، وبهذا القيد خرج الحكم العقلي، والحكم العادي. إذا علمت حال النظر الأصولي المخصوص هذا (لم يخف عليك أن) الغاية و (المقصود) من دراسة هذا العلم علم الأصول (معرفة) ودراية (كيفية) وطريقة (اقتباس) واستنباط (الأحكام) الشرعية الأحكام الفقهية (من الأدلة) التفصيلية المضمنة في الأدلة الإجمالية الآتي بيانها.

وإذا كانت هذه المعرفة معرفة الاقتباس المذكورة هي الغاية من دراسة هذا العلم وتحصيل مضامينه كما قال المصنف (ف) ـإن تحصيل هذا العلم

الذي هو وسيلة لهذه الغاية إنما يتأتى باتباع منهج معين موصل لذلك، وهو ما كان مبنيا على ترتيب النظر في مادته ومضامينه ترتيبا يقتضيه طبعه، ويوجبه حاله، وبذلك (وجب) وضعا وعملا (النظر) أي إعمال العقل أوّلا (في) حدود وحقائق (الأحكام) الشرعية ومآخذها وأقسامها، وما يتعلق بها من محكوم به، ومحكوم عليه، وكل ذلك سيأتي بيانه بالتنصيص عليه، (ثم) النظر بعد ذلك (في الأدلة) التي تؤخذ منها هذه الأحكام، وهي لا تكون إلا شرعية (و) في (أقسامها) الآتي بيانها (ثم) النظر بعد هذا (في كيفية) وطريقة (الاقتباس) واستنباط (الأحكام) الفقهية (من) هذه (الأدلة،ثم) يصار إلى النظر (في صفات) وشروط (المقتبس) وهو الفقيه المجتهد (الذي) يحق (له) بشهادة الواقع وحكم الشرع (أن يقتبس) هذه (الأحكام) باستفراغه الجهد في ذلك.

وهذا الترتيب والبيان إنما يجب المصير إليه لأن هذا الموضوع أوجبه بطبعه وحاله (فإنـ) ـك إذا تأملته تجد في واقع أمره أن (الأحكام ثمرات) لأنها هي المأخوذة من هذا العمل مكتسبة مقصودة بالذات، فهي مثل الثمرات المحسوسة التي تؤخذ وتحصل بعمل الفلاح في تثمير أشجاره(وكل ثمرة) من هذه الثمرات الأحكام تختلف عن الثمرة الأخرى، وبذلك (فـ) هي مباينة لها، إذ (لها صفة) خصت بها (وحقيقة في نفسها) بهويتها (ولها) أيضا (مثمر) تكون غلة له كما تكون الثمرة غلة لشجرتها المعينة، (و) كذلك يكون لها (مستثمر) يطلب تلك الثمرة بفعله فيحصلها (و) لها أيضا (طريق) يتبع (في الاستثمار) الذي تكون عنه هذه الثمرة وتحصل.

وهذا التصوير البديع بترتيبه لمضامين هذا العلم، وما يقدم من ذلك وما يؤخر متسلسلا فيه النظر يمكن من قيام صورة هذا العلم بالنفس مرتب الأجزاء محصور المضمون، وهذا مكسب علمي عظيم، ثم إن المصنف لم يكتف بما

قد يفهم من سياق كلامه من أن المراد بالثمرات الأحكام وبالمثمر الأدلة، وبالمستثمر المقتبس المجتهد وإنما صار إلى بيان ذلك بنصه عليه قائلا:

(والثمرة) هنا (هي الأحكام) الشرعية، والحكم الشرعي عرفه الأصوليون بأنه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف، وعرفه الفقهاء بأنه مدلول هذا الخطاب وأثره، فالأصوليون نظروا إليه من حيث مصدره، وهو الله تعالى والحكم صفة له، والفقهاء نظروا إليه من حيث متعلقه وهو فعل المكلف فعرّفوه بما تقدم.

وهذه الأحكام (أعني) بها (الوجوب) وهو ما اتصف به الفعل المطلوب فعله طلبا جازما، والأصوليون يعبرون بالإيجاب وهو الخطاب الشرعي بطلب الفعل طلبا جازما (والحظر) أي التحريم وهو الخطاب الوارد مقتضيا ترك الشيء اقتضاء جازما بأن لم يُجوِّز فعله، (والندب) وهو الخطاب الوارد طالبا فعل الشيء طلبا غير جازم، (والكراهة) وهو الخطاب الوارد طالبا ترك الشيء طلبا غير جازم (والإباحة) وهو ما ورد الخطاب بالتخيير فيه.

(والحسن) وسيأتي تفصيل القول فيه وذكر ما يطلق عليه، ومنه: ما حسنه الشرع بالثناء على فاعله (والقبح) الذي سيأتي القول المفصل فيه وذكر ما يطلق عليه، ومنه: ما يخالف الغرض.

(والقضاء) وهو: فعل الواجب خارج الوقت المقدر له شرعا (والأداء) وهو فعل الواجب في الوقت المقدر له شرعا (والصحة) وهي موافقة ذي الوجهين الشرع عند الأصوليين، وعند الفقهاء ترتيب الأثر المطلوب في العبادة والمعاملة. (والفساد) وهو ما يقابل الصحة (وغيرها) أي غير هذه الأحكام. وكل هذا الذي ذكر وما ماثله سيأتي ذكره وبيانه مفصلا فيه القول تصويرا وتحريرا.

(و) أما (المثمر) فـ(ـهو الأدلة) جمع دليل (وهي) بإجماع الفقهاء (الكتاب) أي القرآن الكريم (والسنة) قول النبي ﷺ وفعله وتقريره، (والإجماع) اتفاق مجتهدي الأمة على حكم شرعي، هذه هي (فقط) الأدلة الشرعية، وسيأتي الكلام المفصل عليها، ومناقشة هذا الحصر، ووجه حصر المصنف الأدلة في ما ذكر، وتركه غيرَه مما يعده غيرُه أدلة، وإن كان الإجماع لم يقع عليها.

(و) أما (طرق الاستثمار) أي السبل التي ترشد وتوصل إلى جني تلك الثمرة فـ(ـهي وجوه) وجهات (دلالة الدليل) على تلك الثمرة (و) هذه الوجوه (هي أربعة) كل وجه منها قد يدل على حكم شرعي يفيده بالوضع الشرعي أو اللغوي أو العرفي كما هو معلوم، (إذ الأقوال) والمراد بها الأقوال الشرعية ألفاظ الكتاب والسنة لكل لفظ منها كما تقدم أوجه أربعة، وبذلك فهي (إما أن تدل على الشيء) حكما كان أو غيره كالذات على رأي من لم ير الاقتصار على الحكم (بصيغتها) الموضوعة لذلك الشيء. والمراد بالصيغة هنا الهيئة التي عليها اللفظ؛ كافعل ولا تفعل، وصيغ العموم والخصوص، ونحوها، (و) بـ(ـمنظومها) وظاهر قوله « ومنظومها » جعله المنظوم -إن فسرناه بالمنطوق به- من أقسام الدلالة، وهو من أقسام المدلول عند الجمهور، لكن عطفه إياه على الصيغة وقوله «تدل عليه» يوجبان تأويله بالنظم، فيكون من باب تفسير المفعول بالمصدر.

ويفسر باللفظ؛ مادته الوضعية؛ أي دلالته بنظمه من حروف معينة، دل به على معنى معين موضوع له؛ كصلّ مثلا، فإنه منظوم من الصاد واللام، وهو دال على معنى معين بالوضع وبالشرع.

ويصح أن يراد بالمنظوم القول المنظوم من كلمات يكون بها مفيدا، نحو ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلۡفَوَٰحِشَ﴾، و﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾.

وبذلك يبقى على ما عليه الجمهور في تقسيم الدال.

(أو) تدل عليه (بفحواها) وهي دلالة اللفظ في غير محل النطق، ويدل على أن هذا المراد بها عطفه عليها قوله (ومفهومها) الذي يجب أن يؤول بإفهامه، يعني بإفهام الحكم في غير محل النطق، والذي قضى به ما تقدم ذكره من قرينة السياق، وقوله (يدل عليه) الدال على أنه صفة للفظ، (أو) قد تدل (باقتضائها) وهو ضرورتها إما من حيث لا يمكن أن يكون الكلام صادقا إلا بذلك، وهذا إنما يصار إليه في حق من لا يكذب، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا إلا به، أو من حيث لا يمكن أن يثبت عقلا إلا به (و) تدل بـ(ـضرورتها) وهي الاقتضاء السابق بيانه كما تقدم تقريره، فهذا من باب عطف المرادف. والغرض من ذلك -عطف المرادف- البيان والتفسير.

(أو) تدل (بمعقولها) وهو ما يعقل مستنبطا منها بعد استنباط ما هو عل للحكم الوارد فيها وقد يكون ذلك مدركا بمسلك المناسبة (و) تدل بـ(ـمعناها) وهو المعقول السابق بيانه، فهذا مراده، وهذا المعقول والمعنى يؤخذ من مضامين هذه الألفاظ، فهو منها فيكون (المستنبط منها) فهو من ثمراتها، عند من يأخذ بهذا الوجه، وهم القائلون بالقياس، وهم الجمهور، أما من لا يقول بالقياس فإنه لا يأخذ بهذا الوجه أصلا، وهم الظاهرية.

(و) أما (المستثمر) فـ(هو) الفقيه (المجتهد) وهو شخص يجب أن تقوم به صفات علمية وشروط باطنية وظاهرية متعلقة به (و) بذلك فإنه (لابد من معرفة صفاته وشروطه) هذه (وأحكامه) الجارية على عمله، وكل ذلك سيأتي مفصلا في موضعه من آخر الكتاب، إن شاء الله تعالى.

(فـ) إذا تقرر هذا وثبت حكمه في قلبك بهذه المقدمة فإنه (إذاً) يتحصل

لديك أن (جملة) مباحث (الأصول) ومسائلها (تدور) وإن كثرت (على أربعة أقطاب)، وسمّاها أقطابا باعتبار جريان هذا الدوران عليها:

(القطب الأول) منها متضمنه (في) بيان (الأحكام) وأنواعها ودرجاتها ومآخذها (و) لاتصافه بهذه الأولية تكون (البداءة بها أولى) من البداءة بالأقطاب الأخرى (لأنها) أي الأحكام هذه هي (الثمرة المطلوبة) والغاية المقصودة من دراسة هذا العلم ووضعه والاشتغال بتحصيله لأن دركها وتحصيلها هو الفقه، وهذا العلم وسيلة إليه، فهو خادمه.

وأما (القطب الثاني) فإن محتواه ومضمونه متقرر (في) بيان (الأدلة) الشرعية التي تؤخذ منها هذه الأحكام وحقائقها والمباحث العارضة في مجاري النظر في جزئياتها، وغير ذلك مما سيأتي بيانه مفصلا (و) هذه الأدلة (هي الكتاب) العزيز القرآن الكريم (والسنة) النبوية (والإجماع) اتفاق مجتهدي الأمة على حكم شرعي - على مذهب المصنف - أو على حكم على مذهب غيره (وبها) يعني وببيان هذه الأدلة وذكر ما يتعلق بها تحصل (التثنية) في الترتيب بين هذه الأقطاب.

وأما (القطب الثالث) فإنه معقود وموضوع (في) بيان أنواع (طريق الاستثمار) لهذه الأدلة (و)هذا الطريق تقدم بيانه المراد به (هو وجوه دلالة الأدلة) هذه على تلك الأحكام (و)هذه الوجوه كما تقدم سردها وبيان المراد بها (هي أربعة) الأولى (دلالة) تحصل (بالمنظوم) والمراد به النظم كما تقدم بيانه (ودلالة بالمفهوم) وهو دلالة اللفظ على أمر في غير محل النطق، وإنما ينبغي أن يؤول هذا اللفظ المفهوم وما بعده المنظوم بهذا الذي ذكر ليجري على وفق ما تقدم، وليوافق ما يأتي من كلمتي دلالة بالضرورة والاقتضاء ودلالة بالمعنى المعقول.

وفي واقع الأمر أن من نظر إلى لفظ المفهوم والمنطوق في كلام المصنف مع رعاية سياق بيانه لأنواع وجوه الدلالة هذه سيفهم من ذلك أنه يجعل المفهوم والمنظوم من أقسام الدلالة، وهذا مذهب ابن الحاجب، والجمهور على خلافه لأنهم يجعلون المنطوق والمفهوم من أقسام المدلول كما هو معلوم.

ومن نظر إلى قوله قول المصنف بصيغتها وفحواها وضرورتها ومعقولها واقتضائها أدرك خلاف ذلك وأن هذه هي وجوه الدلالة عنده، وبهذا يرى تأويل لفظ المنظوم والمفهوم من كلامه هنا بما يوافق هذا الرأي الذي يظهر أنه لا مناص منه، وإلا اضطرب هذا التقسيم بين جعل المنظوم والمفهوم من أقسام المدلول وبين جعلهما من أقسام الدلالة فيتناقض مع ما بعده، وهو ما يجب صرفه بما تقدم ذكره، هذا حال هذين الوجهين من أوجه دلالة الدليل هذه.

(و)أما الوجه الثالث فهو (دلالة بالضرورة والاقتضاء) وقد تقدم تفسيرهم وأنهما لفظان مترادفان في هذا المقام.

(و) الوجه الرابع هو (دلالة بـ)ـجهة (المعنى المعقول) من اللفظ كم سيأتي بيان ذلك بالتفصيل.

وأما (القطب الرابع) فإنه يتقرر مضمونه ومادته (في) شأن (المستثمر وهو المجتهد) المطلق وهو (الذي يحكم) أي يبني الأحكام الفقهية (بظنه) الذي يحصل له باستفراغه الجهد في استنباط هذه الأحكام من أدلتها الشرعية (ويقابله) تقابل الضد في الحكم بالظن (المقلد) بكسر اللام وهو (الذي يلزمـ)ـه ويجب عليه (اتباعه) فيما يفتيه به، لا اتباع ظنه لأنه ليس بشيء. وإذا تقرر هذا(فـ) إنه (يجب ذكر شروط المقلد) التي تحقق له شرعية التقليد للمجتهد، (و) كذلك يجب ذكر شروط (المجتهد و) كذلك ذكر (صفاتهما)

أي صفات المجتهد وصفات المقلد، حتى يدرك من تحقق بالاجتهاد فيكون ظنه المذكور حجة، ومن تحقق بخلاف ذلك، وهو العامي، فيسوغ له التقليد شرعا.

وهنا انتهى القول على بيان كيفية دوران علم الأصول على الأقطاب الأربعة المذكورة.

وبعد إنجاز هذا وبيانه ننتقل إلى بيان اندراج جميع مسائل الأصول على تشعبها تحت هذه الأقطاب فنقول في هذا الشأن:

(بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة
من أصول الفقه تحت هذه الأقطاب الأربعة)

أي هذا الذي يساق من القول هنا معقود في (بيان) وتوضيح (كيفية وصورة (اندراج) وانطواء (الشعب) جمع شعبة وهو ما تفرع عن الشيء، ماديا كان أو معنويا، والمراد بالشعب هنا المباحث التي يتمدد إليها النظر وتكون متفرعة ومنشقة عن مباحث أو مسائل أصلية لها، تكون هذه الشعب متولدة عنها وقد يتولد عنها غيرها بموجب الأسئلة التي ترد عليها وبذلك فهي توصف بالمنتشرة و(الكثيرة من أصول الفقه) وبيان طريقة انطوائها (تحت هذه الأقطاب الأربعة) حتى تكون محيطة بها وحاصرة لمضامينها، نعم أنت إذا اطلعت على مادة هذا العلم بالتفصيل قد تستغرب هذا الحصر فيما ذكر من هذه الأقطاب إذ (لعلك تقول) كيف يصح هذا و (أصول الفقه) مادته كثيرة إذ هي (تشتمل) وتحتوي (على أبواب كثيرة وفصول) تندرج تحت هذه الأبواب ومواضيع القول والبحث في مسائل هذا العلم، ولأن هذه الفصول بمنزلة جزئيات هذه الأبواب الكثيرة فهي (منتشرة) انتشارا كثيرا يمنع حصرها (فكيف يندرج) وينطوي (جملتها) مصورة (تحت هذه الأقطاب الأربعة) كما ادعى.

إذا قلت هذا (فـ) نحن (نقول) لك في بيان هذه الكيفية، الطريقة التي يتصور بها هذا الأمر منكشفة بها حقيقته هي أن:

(القطب الأول هو الحكم) وقد تقدم ذكر ذلك وبيان وجه اتصافه بالأولوية في هذا المقام، (وللحكم) هذا (حقيقة) وماهية (في نفسه) لأنه معنى مبرهن عليه، فهو علم (و) له كذلك (انقسام) إلى أقسامه المتقدم ذكرها والآتي بيانها بالتفصيل (وله) من جهة أخرى (تعلق بالحاكم) لأنه من لدنه يأتي هذا الحكم

(و) هذا الحاكم (هو الشارع) وهو الله تعالى، والرسول ﷺ إنما هو مبلغ عنه، فإن أطلق عليه لفظ الشارع فإن ذلك من باب المجاز؛ ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾

(و) كذلك للحكم تعلق (بالمحكوم عليه وهو المكلف) والنظر فيه من جهة تحقيق ماهيته، وبيان ما هو متردد النظر في أحواله (و) له أي الحكم أيضا تعلق (بالمحكوم فيه وهو فعل المكلف) وهو محل التكليف، إذ لا تكليف إلا بفعل، وهو يشمل الفعل بالجوارح، والفعل بالقلب كما هو معلوم، وهو ينظر فيه لبيان ما هو متعلق الحكم منه وما هو على خلاف ذلك منه كفعل الملجأ والمكره، وما توسوس به النفس.

(و) كما للحكم تعلق بما ذكر له علاقة كذلك (بالمظهر له) الذي يعرف عنده دالا عليه بوجوده، لأن الشارع نصبه علامة عليه، فهو يظهر ويبين وجود حكم الشارع عند وجوده حقيقة، فبين وجوديهما تلازم شرعي (و) هذا المظهر للحكم الدال عليه (هو السبب) كالنسب في الإرث، ودلوك الشمس في الصلاة (والعلة) وهو السبب المناسب عقلا للحكم المبني عليه، كالصغر والجنون والسفه في حكم الولاية والحجر، وكالقصاص في القتل العمد العدوان عند من يرى الفرق بينهما، أما من لا يرى ذلك فإنه يجعل عطف العلة هنا من باب عطف المرادف، وسيأتي بيان ما هو مصطلح المصنف في ذلك. والمتفق عليه أن السبب يؤثر بطرفيه.

هذه صورة الحكم هذا وما يتعلق به على وجه الإجمال.

أما من حيث البيان التمهيدي لذلك (فـ) إنه (في) مجرى (البحث) والتنقيب (عن حقيقة) وماهية هذا (الحكم في نفسه) وأداته مجردا أي من غير ملاحظة شيء سواه معه فإنه سينجلي و (يتبين) بمقتضى حاله (أنه) ما كان (عبارة عن خطاب الشرع) أي كلامه النفسي الأزلي المسمى في الأزل

خطابا على الأصح، فهو قديم (و) هو (ليس وصفا للفعل) وإنما هو متعلق به، ومعنى تعلق الخطاب بشيء بيان حاله من كونه مطلوبا أو غيره، (و) كذلك (لا) يوصف الفعل بـ (حسن ولا قبح) ذاتيين (و) أيضا (لا مدخل) أي محل دخول (للعقل في) إنشاء هذا الحكم والقضاء بـ (ـه) إذ العقل ليس سوى كاشف له بعد ورود ما يدل عليه من لدن الشرع الحكيم، (و) إذ تقرر أنه لا مدخل للعقل في هذا الحكم فإنه يتقرر بناء عليه أنه (لا حكم) متعلق بأفعال المكلفين تعلقا تنجيزيا (قبل ورود الشرع) أي البعثة لأحد من الرسل.

وكل هذه المسائل سيأتي القول فيها مفصلا، وتبيين ما انطوت عليه من حقائق علمية ومباحث أصولية شريفة.

(و) أما (في) شأن (البحث) والتفتيش (عن أقسام الحكم) هذا فإنه سيتضح و (يتبين) بالتفصيل والبيان الشامل ما به يحد كل قسم منها، ومن ذلك (حد الواجب) وهو باختصار ما اقتضى الخطاب الشرعي فعله اقتضاء جازما، (و) حد (المحظور) أي الحرام، وهو ما اقتضى الخطاب الشرعي تركه اقتضاء جازما(و) حد (المندوب) وهو ما اقتضى الخطاب الشرعي فعله اقتضاء غير جازم (و) حد (المباح) وهو ما خير فيه الشارع بين الفعل والترك (و) حد (المكروه) وهو ما اقتضى الخطاب الشرعي تركه اقتضاء غير جازم (و) حد (القضاء) وهو فعل ما خرج وقت أدائه استدراكا لما سبق له مقتض للفعل مطلقا، (و) حد (الأداء) وهو فعل ما دخل وقته قبل خروجه (و) حد (الصحة) وهو موافقة ذي الوجهين الشرع (و) حد (الفساد) وهو مخالفة ذي الوجهين وقوعا الشرع (و) حد (العزيمة) وهو الحكم غير المتغير، أو المتغير إليه الصعب، (و) حد (الرخصة) وهو الحكم المتغير من حيث تعلقه من صعوبة له على المكلف إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي

(و غير ذلك من) الحدود لـ (أقسام الأحكام) كالواجب الموسع، والواجب المخير، والحرام المخير وغير ذلك مما سيأتي مفصلا فيه القول.

وإنما قد ذكرت هذه الحدود هنا للتمهيد الاستئناسي إذ سيوردها المصنف، وحيث يوردها يفصل فيها القول.

هذا ما يتعلق بالحكم هنا.

(و) أما (في) شأن (البحث عن) من هو (الحاكم) الشارع لهذا الحكم فإنه سيظهر و (يتبين) بالدليل والبرهان القاطع (أن) ـه (لا حكم) حقيقة (إلا لله) سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (و أنه لا حكم للرسول) ﷺ في واقع أمر التشريع، لأنه ليس سوى مبلغ لما أنزل عليه من ربه (ولا) حكم (للسيد على العبد) أي عبده، لأن جريان ملكه عليه إنما هو بشرع الله، وما حده الشارع من حدود بينهما يجب الالتزام به، ومن تخطى منهما حدا منها أثم، (ولا) حكم (لمخلوق) أيا كان (على مخلوق) آخر غيره.

وما يستنبطه العلماء من الأحكام الفقهية وما يذهبون إليه من مذاهب في اجتهاداتهم ليس لهم فيه إلا استكشافه من مآخذه الشرعية، فإذا انكشف لهم كشفوه، فهو على كل حال ليس لهم، (بل كل ذلك) ما دام مأخذه شرعيا وأخذه ملتزما فيه المنهج المشروع (حكم الله تعالى) لأنه إن أخذ من القطعي فهو حكم الله قطعا، وإن أخذ من ظني بطريق الاجتهاد فهو حكم الله في حق من أدركه باجتهاده، وفي حق من يقلده من العوام، فهو على كلا الحالين حكم الله تعالى.

وإن جرى اتباع علة ما في بناء ذلك الحكم الشرعي أو اتباع سببٍ، أو اتباع فقده -أي السبب- أو فقد شرطه أي الحكم، فتوسل بذلك إليه فإن ذلك كله أيضا حكم الله (ووضعه) لأنه الواضع لتلك العلامات دلائل على أحكامه، فذلك كله حكمه (لا حكم لغيره) أيّا كان.

هذه حقيقة الحاكم في الإسلام ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴾.

(و) أما (في) مسلك (البحث عن) أمر (المحكوم عليه) فإنه قد يتجلى و (يتبين) ما هو الحق في شأن (خطاب الناسي) وهو: الذاهل عن الشيء، (و) خطاب (المكره) وهو: القادر على الإقدام والإحجام المختار في حركته، (و) خطاب (الصبي) وهو من ليس بالغا (وخطاب الكافر بفروع الشرع) كالعبادات وغيرها، إذ لا نزاع في أنه مخاطب بالأصول (وخطاب السكران) وسيظهر (و) يتبين (من يجوز تكليفه) بالأحكام الشرعية (ومن لا يجوز) تكليفه.

هذا كله سيأتي القول مفصلا فيه وفيما استند إليه الخلاف فيه من أسس عقدية وغيرها.

هذا بإيجاز حال البحث في المحكوم عليه.

(و) أما (في البحث عن) حال وشأن (المحكوم فيه) وهو الفعل فإنه يظهر و (يتبين) بالحجة والبرهان الواقعي والعقلي (أن الخطاب) الشرعي (يتعلق بالأفعال) ويبين حالها من حيث ما يقضى به في حقها من حكم، وأنه (لا) يتعلق (بالأعيان) لاستحالة ذلك (وأنه) أي الخطاب الشرعي الحكم الشرعي (ليس وصفا للأفعال في ذواتها) وإنما يتعلق بها، وسيأتي تحقيق ذلك.

هذا مختصرا بيان حال المحكوم فيه.

(وفي) أمر (البحث عن مظهر الحكم) أي ما وضعه الشارع علامة على ذلك الحكم ومناطا يعرف به عنده، وسيظهر و(يتبين) أنه (حقيقة) على أضرب، ومنها: (السبب) وهو ما يضاف الحكم إليه، (والعلة) وقد تقدم بيانها والفرق بينها وبين السبب، (والشرط) وهو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم،

(والمحل) أي المكان المخصوص بالحكم الشرعي، (والعلامة) التي تعرف بها حقائق الأسباب والشروط المعتبرة شرعا وغير ذلك مما هو علامة على أمر شرعي، ولا نعلم أنها علامة على ذلك إلا من جهة الشرع.

وبهذا يتحقق الحصر المطلوب بهذا العمل، كل قطب يندرج تحته ما حق اندراجه وثبت انطواؤه تحته (فيتناول هذا القطب) -وهو الحكم- الجزئياتِ التي يشملها لتعلقها بها، وهي (جملة من تفاريق فصول) فيه إضافة الصفة للموصوف، يعنى من فصول متفرقة، منسوبة لـ (الأصول) التي هي الكتاب والسنة ونحوهما (وهي) أي هذه الفصول (مبددة) مفرقة منفصلة بعضها عن بعض (في مواضع شتى) متعددة، (لا تتناسب) تلك الفصول وما يورد فيها من مواضيع (و) كذلك (لا تجمعها رابطة) أو جامع يلمها على أنه في واقع أمرها تحت موضوع واحد كما ترى في هذا التقرير البياني السابق، وبهذا الحال الذي عليه هذه الفصول في كتب الأصول (ف) إنه (لا يهتدي الطالب) لهذا العلم (إلى مقاصدها) وأسباب ذكرها وموجباته (و) لا يعلم لذلك (وجه الحاجة إلى)، إدراكها و (معرفتها و) كذلك لا يعلم (كيفية) ووجه (تعلقها) وارتباطها (بأصول الفقه) ولا شك أن هذا الحال إذا قام بالطالب يشتت ذهنه ويثبط عزيمته على طلب هذا العلم، ثم إن طلبه وهو مشتت المسائل غير منتظمها في أسلاكها اللامة لها لا يحصل على مقصوده على الوجه المطلوب إلا بعناء شديد وكشف لما ينظم هذه المسائل ويجمعها حتى تنتظم في ذهنه تبعا لذلك.

وقد يقول قائل: وهل هذا الذي لـمّه المصنف بهذه الصورة تحت هذا القطب قد تفرق في كتب هذا العلم لمن تقدمه؟ نعم، فـ «التلخيص»[1] لإمام

---

(١) اختصره إمام الحرمين من كتاب (التقريب والإرشاد) و (التلقين)، وأملاه بمكة شرفها الله الزركشي، البحر المحيط / ١ / ٨، وكتاب التقريب والإرشاد هذا للباقلاني.

الحرمين مثلا بدأ بالتكليف بعد تعريف أصول الفقه وقول في العلم والعقل والدليل ومشتقاته والنظر، ثم أعقب ذكر التكليف ذاك بمن خرج عن جريان التكليف عليه، ثم المطلوب من قضية التكليف... إلخ وفي « البرهان « تأخير القول في الأحكام عن الأوامر والنواهي؛ أدلة الأحكام المثمرة لها.

وفي شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي البدء بالكلام على الأمر ثم النهي... إلخ « أي البدء بالمثمر» وإسقاط القول على الحكم ومشتقاته، أما صاحب « المعتمد « أبو الحسين البصري فإنه ذكر طريقة أخرى في ترتيب مسائل هذا العلم، وبنائها على أسس ذكرها في أول هذا الكتاب، وهي طريقة تترتب بها هذه المسائل وتنتظم على منهج واضح المعالم بين المسالك معللا فيه المقدم بما يقضي بتقديمه، والمؤخر بما يوجب تأخيره، وذو الرغبة في الاطلاع على هذا الأمر يرجع إلى قول أبي الحسين فيه.

وعلى كل فإن المصنف قصد بهذا التنظيم لمسائل هذا العلم إزالة ما يراه مشتتا لبال طالب العلم ووضعَ ترتيب محكم يتوصل به إلى تحصيل مادة هذا العلم واكتسابها.

هذا ما يتعلق بهذا الذي ذكره المصنف من فائدة ترتيب مسائل هذا القطب وما انطوى تحته من جزئيات.

(القطب الثاني) من هذه الأقطاب الأربعة ومتضمنه سيكون (في) بيان (المثمر، وهو الكتاب والسنة والإجماع) كما تقدم ذكره (وفي) مجرى (البحث عن) الـ (أصل) الأول وهو (الكتاب) القرآن الكريم، سيظهر و (يتبين) ما هو (حد الكتاب) العزيز (و) كذلك يتبين (ما هو منه) حقيقة (وما ليس منه) بل قد يكون من أخبار الآحاد كما يبين هناك، (و)كذلك سيتبين (طريق إثبات) آيات هذا (الكتاب) العزيز (وأنه) أي هذا الطريق هو (التواتر فقط) وأما طريق أخبار الآحاد فإنه لا يثبت به، كما سيقرر ذلك في محله.

(و) كذلك سيورد في هذا القطب (بيان) وتعيين (ما يجوز أن يشتمل عليه الكتاب) العزيز مما يقتضيه كونه بلسان عربي مبين (من حقيقة) وهي لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء، وسيأتي أنه على أقسام (ومجاز) وهو لفظ مستعمل في غير ما وضع له، وهو أيضا على أقسام، كما سيبين، والمراد بالحقيقة والمجاز هنا اللغويان (و) من لغة (عربية) لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين وإنما ذكر هذا وإن كان معلوما بالضرورة ليعطف عليه ما بعده، وهو قوله: (و) كذلك ما يقتضيه كونه بلسان عربي مبين من منع وجود لغة (عجمية) معربة فيه، وأهل العلم على خلاف في هذه المسألة وجود اللفظ العجمي في القرآن الكريم واتفقوا على وجود العلم العجمي فيه، وسيأتي بحث ذلك مفصلا، هذا حال البحث بإيجاز في شأن الأصل الأول « الكتاب «.

(و) أما (في) مجرى (البحث عن) شأن الأصل الثاني وهو (السنة) فإنه قد يظهر و (يتبين حكم الأقوال) الصادرة من الرسول ﷺ وما تحمل عليه من وجوب وندب وغيرهما إن كانت أوامر، ومن تحريم وكراهة إن كانت نواهي، ومن استغراق وشمول إن كانت صيغ عموم، ومن عموم بدلي إن كانت مطلقات، وغير ذلك مما سيذكر بالتفصيل، (و) كذلك حكم (الأفعال) الصادرة (من الرسول) ﷺ وأقسامها، وما يحمل عليه كل قسم منها، وبيان ما يدل على ذلك من حجة وبرهان.

كما ستتبين (و) تذكر (طرق ثبوتها) أي ما تثبت به (من تواتر) وهو نقل جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب خبرا عن محسوس (وآحاد) وهو ما يكون نقله دون رتبة التواتر، (وطرق) أي أحوال (روايتها من مسند) يعني من إسناد أي ذكر للرواة من غير إسقاط أي منهم (ومرسل) يعني من إرسال، وهو ذكر لبعض الرواة دون بعض، وإنما يحق المصير على تأويل صيغة

المرسل والمسند بالمصدر بعد حملها على المصدر الميمي لأن المرسل والمسند وصفان للحديث كما هو العرف المعلوم، فتكون طريق رواية المرسل الإرسال وطريق المسند الإسناد، وهذا بين فلا حاجة إلى إطالة التقرير في شأنه.

(و) كذلك تتبين (صفات رواتها) التي عليها المدار فيما يقبل من الأخبار وما يرد (من عدالة) وثقة وما جرى مجرى ذلك (و) من (تكذيب) وجرح أو تصديق وما شابه ذلك مما سيساق ويذكر (إلى) أن يحصل (تمام) وانتهاء مسائل (كتاب الأخبار) الذي سيوضع ترجمة عنوانا على هذا الموضوع السنة حيث تساق مادته بالتفصيل الكافي.

(و) بالنظر في مسائل هذا القطب فإنه بمقتضى الواقع (يتصل) ويتعلق (بالكتاب والسنة كتاب النسخ) اتصال عارض خاص بمعروضه المخصوص به (فإنه لا يرد) ولا يقع (إلا عليهما) ولذلك يجب أن يذكر حيث تذكر مسائلهما (وأما الإجماع فـ) إنه (لا يتطرق النسخ إليه) كما هو معروف لاستحالة ذلك في ذاته، لأنه لا اجتهاد بعد الإجماع، وما يتصور من أنه قد يزيله إجماع آخر مردود بهذا، ثم إنه لا يمكن أن تجمع الأمة على حكم ينقضه إجماع آخر، لأن الإجماع لا يكون إلا فيما دليله قطعي على كل حال. ثم إن ذلك يدل على فساد أحد الإجماعين، وهو أمر محال، كما سيأتي تقرير ذلك.

وبهذا الذي ذكر في حق هذا القطب يعلم حاله بإيجاز.

(و) أما النظر (في) شأن (البحث عن أصل الإجماع) الإضافة هنا بيانية، يعني عن الأصل الذي هو الإجماع الأصل الرابع فإنه ستتجلى و(تتبين حقيقته) وقد مرّ إيرادها (ودليله) وهو متعدد كما سيأتي (و) كذلك تتبين (أقسامه) وما هو حجة منها مما ليس كذلك (و) سيورد ذكر (إجماع

الصحابة) رضي الله عنهم (و) كذلك (إجماع من بعدهم) من التابعين وغيرهم، وهكذا سيساق القول في هذا الموضوع (إلى) أن تذكر (جميع مسائل الإجماع) التي أوردها المصنف هناك.

انتهى بيان حال القطب الثاني.

وأما (القطب الثالث) فإن مضمونه البياني محصله مرسوم (في) بيان (طرق الاستثمار) أي الطرق الموصلة إلى أخذ الثمرة الحكم من مثمراته الأدلة (و) هذه الطرق (هي) كما تقدم ذكره (أربعة) ويعبر عنها بوجوه الدلالة (الأولى دلالة اللفظ من حيث) أي جهة (صيغته) الوضعية، ومتعلق الغرض منها ما تدل عليه من أحكام (وبـ) سبب وجود (ـه) وجها في اللفظ وطرفا لهذا الاستثمار (يتعلق النظر) الأصولي (في) بمعنى الباء يعني يتعلق النظر بـ(صيغة الأمر) المجردة صيغة افعل (و) صيغة (النهي) لا تفعل، والغاية من النظر في هذا التعلق درك ما تدل عليه كلا الصيغتين من حكم، كما سيأتي التنصيص على ذلك.

(و) بهذا الطريق الوجه يتعلق النظر كذلك بصيغ (العموم) وهي الصيغ الدالة على الشمول والاستغراق؛ ككل وأيّ عند أرباب العموم، (و) صيغ (الخصوص) التي تدل على ما يفيد التخصيص؛ كمِن التبعيضية ولفظ بعضٍ، وكذلك ما يطلق عليه أرباب العموم الألفاظ العامة فإنها للخصوص عند أرباب الخصوص، (و) كذلك اللفظ (الظاهر) وهو ما أفاد معنى راجحا فيه لكنه يحتمل معنى مرجوحا (و) اللفظ (المؤول) الذي أخرج عن ظاهره لموجب قضى في حقه بذلك، (و) اللفظ (النص) وهو ما أفاد معنى لا يحتمل غيره.

ثم إن البحث (و النظر في) متضمن ومحتوى (كتاب الأوامر والنواهي و) كتاب (العموم والخصوص و) كذلك (الظاهر والمؤول والنص) هو البحث والـ(نظر في مقتضى) ومدلول (الصيغ اللغوية) المجردة.

(وأما) البحث والنظر فيما تقرر في شأن (الدلالة من حيث) أي جهة (الفحوى والمفهوم) فإنه (يشتمل عليه كتاب المفهوم ودليل الخطاب) المترجم به على ذلك.

(وأما) ما سيق من ثمرات الأنظار في أمر الدلالة (من حيث ضرورة اللفظ واقتضاؤه) وقد تقدم المراد بهذا (فـ) ـإنه (يتضمن) من جملة ما يتضمنه (جملة) قطعة (من) أمثلة في بيان (إشارات الألفاظ) الدالة على ما تقتضيه لك عقلا أو شرعا (كقول القائل: أعتق عبدك عني، فتقول: أعتقتـ) ـه عنك (فإنه) أي هذا القول (يتضمن حصول الملك للملتمس) وثبوته الطالب للعتق، بعد انتقاله إليه من مالكه الأصلي (و) هما (لم يتلفظا به لكنه) حاصل (من) جهة (ضرورة ملفوظهما ومقتضاه) إذ لا يمكن شرعا أن يعتق ما لا يملكه، فالعتق تابع للملك كالهبة والبيع ونحو ذلك.

(وأما الدلالة) المفيدة للحكم (من حيث معقول اللفظ) ومعناه المقصود للشارع مناطا للحكم (فهو) من جهة التمثيل له (كقوله ﷺ): -كما في سنن ابن ماجه من حديث أبي بكرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأصله عند مسلم- (لا يقضي) أي لا يحكم (القاضي) أي الحاكم (وهو غضبان) أي ممتلئ غضبا (فإنه) أي هذا القول النبوي (يدل) على جريان هذا الحكم وهو منع القضاء (على الجائع و) كذلك على (المريض) الذي يشوش مرضه باله (و) على (الحاقن) الذي يدافع البول (بمعقول معناه) أي المعنى المعقول منه، الذي أدرك بالعقل، وهو الذي علم أنه مناط الحكم وهو هنا التشويش، فكأنه ﷺ قال: لا يقضي القاضي وهو مشوش البال.

(ومنه) أي ومن معقول المعنى هذا، وهو الوجه الرابع من أوجه الدلالة المذكورة (ينشأ القياس) إذ هذا الوجه هو عمدته من حيث إمكان إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به لأنه مدرك الجامع (و) من بعده (ينجر) الحديث

(إلى بيان) وإيضاح (جميع أحكام القياس) المتعلقة بأركانه وما به تثبت (و) بيان (أقسامه) التي تقسم بحسب نوع الجامع وهو ما سيقرر في محله إن شاء الله تعالى مفصلا.

هذا بيان حال هذا القطب -القطب الثالث- موجزا.

(**القطب الرابع**) متضمنه معقود ومرسوم (في) شأن (المستثمر وهو) الفقيه (المجتهد) المستفرغ جهده في استنباط الأحكام من أدلتها (وفي مقابلته) تقابل النقيضين (المقلد) بكسر اللام وهو هنا من حكمه تقليد غيره في الأحكام الشرعية، (وفيه) أي هذا القطب، يعني ما تضمنه من مادة علمية مخصوصة بالمجتهد والمقلد سيبدو وَ(يتبين) تعيين وتحديد (صفات المجتهد وصفات المقلد وَ) كذلك سيحدد (الموضع الذي) يسوغ شرعا أن (يجري فيه الاجتهاد) لأنه قد قامت فيه شروطه وتحققت، وهو (دون) أي غير (الذي لا مجال للاجتهاد فيه) وهو ما كان توقيفيا أو لا سبيل إلى معرفة المعنى المقام عليه عقلا حكمه، فمناطه لا يمكن إدراكه، فليس معقولا لنا، كما في الأسباب والشروط وهيئات العبادة (وَ) كذلك يبين أيضا ما ورد من (القول في) مسألة (تصويب المجتهدين) والخلاف الجاري فيه وما هو الراجح في ذلك.

(وَ) أيضا قد تبين فيه (جملة) أي طائفة من (أحكام الاجتهاد) كجواز نقضه، وكونه رافعا للإثم، ووجوبه على القادر عليه وغير ذلك مما سيورد ذكره وبيانه.

هذا منتهى القول على هذه الأقطاب، وأنت إذا نظرت في متضمناتها هذه وما تقع تحتها من مسائل ومباحث متفرعة عنها مفصلة (فـ) إنك تجد أن هذه (جملة ما ذكر) من المادة العلمية (في علم الأصول وَ) أنت (قد عرفت) بهذا البيان السابق والشرح المذكور (كيفية) وصورة (انشعابها) وتفرعها (من هذه الأقطاب الأربعة) لتعلقها بها على الوجه السابق بيانه، فالقطب هنا عنوان وترجمة على موضوع أصلي تتفرع عنه مواضيع كثيرة أخرى لتعلقها به.

فصل
(بيان المقدمة ووجه تعلق الأصول بها)

أي هذا (بيان) حال (المقدمة) التي يوردها الأصوليون في أول كتبهم الأصولية يمهدون بها للكلام في مطالب هذا العلم وما يقصد دركه منه (و) بيان (وجه تعلق) هذا العلم، علم (الأصول بها) واتصاله بها.

ومعرفة هذا الأمر ضروري حتى يعلم سبب ذكر هذه المقدمة في صدر كتب الفن وكيف حصل ذلك، فإن ذلك مما تنشرح به الصدور وتنتظم به الأمور المعرفية المدروسة في هذا الفن بتسلسل طبعي ووضعي، ويستقيم النظر في ذلك بلا تقطع ولا تنافر بين أطراف وأجزاء المنظور فيه، وفقد ذلك في المدارسة والمطالعة يفضي إلى إتعاب النفس وإرهاقها لعدم تلقيها من ذلك ما يسعدها وربما يمضي زمان في ذلك من غير الحصول على طائل وهو ما يؤدي إلى الإعراض عن هذه المدارسة والمطالعة وهجرانها بلا أوبة. فإذا علمت وتشوفت نفسك إلى معرفة حال هذه المقدمة ووجه اتصالها بالأصول وتعلقها بها وأحببت ذلك (فاعلم) أن الذي يمكنك من ذلك هو أن تعلم (أنه لما رجع حد) علم (الأصول) هذا وتعريفه (إلى) أنه (معرفة أدلة الأحكام) بناء على أن العلم في حقيقة الأمر هو الملكة (اشتمل) هذا (الحد على ثلاثة ألفاظ) كما ترى: أحدها (المعرفة و) ثانيها (الدليل و) ثالثها (الحكم) عرض للأصوليين في هذا المقام وجوب معرفة الحكم معرفة كافية شافية، ورأوا أن ذلك أمر لا بد منه (فقالوا: إذا لم يكن بد من معرفة الحكم) والعلم بحقيقته بحيث لا يمكن الاستغناء عن ذلك بتاتا (حتى كان) العلم به و (معرفته) معرفة (أحد الأقطاب الأربعة) التي تندرج جميع المسائل الأصولية تحتها، وهو القطب الأول لأنه الثمرة (فلا بد أيضا من

معرفة الدليل) والعلم بحقيقته وماهيته (و) لابد كذلك من (معرفة المعرفة أعني العلم ثم) إن (العلم المطلوب) الوصول إليه (لا وصول إليه إلا بالنظر) وبناء عليه (فلا بد من معرفة النظر) وهكذا تداعى طلب معرفة معاني هذه الألفاظ وحدودها على الأصوليين هنا متسلسلا لتوقف معرفة بعضها على بعض، فوجب عليهم الاستجابة لهذا الطلب الوارد عليهم (ف) استجابوا و (شرعوا) لتحقيق هذا الذي طلب منهم (في بيان حد العلم) فأوردوا في ذلك حدودا، أرجحها أنه: «حكم الذهن الجازم المطابق لموجب» هكذا عرفوه، وإن كان الرازي قد قال إنه ضروري يدرك بمجرد التفات النفس إليه، وقال إمام الحرمين هو نظري عسر لا يحصل إلا بنظر دقيق لخفائه، فالرأي الإمساك عن تعريفه. هذا لب ما قالوا في حد العلم، (و) أما (الدليل) فقالوا في حده: «ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري»، (والنظر) حدوه بأنه «الفكر المؤدي إلى علم أو ظن» (ولم يقتصروا) أي لم يقتصر هؤلاء الأصوليون (على تعريف صور هذه الأمور) أي العلم والدليل والنظر، ولم يكتفوا بذلك (ولكن) لما كان الشيء بالشيء يذكر، وبعض المسائل لا تبين إلا بذكر غيرها لاتصالها بها اتصالا بيانيا أو وجوديا (انجر الكلام بهم) لهذا وساقهم (إلى إقامة الدليل) والبرهان (على إثبات) وجود حقيقة (العلم) في واقع الأمر قائما بالنفوس مدركا للناس بمداركهم الفطرية والحسية، وإثبات ذلك (على منكريه) وجاحديه (من السفسطائية) بجميع فرقها (و) كذلك انجر بهم الكلام إلى (إقامة الدليل) ونصبه (على) وجود (النظر) وأنه من أفعال النفس المقطوع بوجودها، وإثبات ذلك (على منكري النظر) كالسُّمَنِية القائلين بأن المدركات المعرفية كلها حسية، وأن أدوات الإدراك هي الحواس فقط، ومن فقد حسا فقد علما (و) هكذا صار الأصوليون (إلى) بيان (جملة أقسام العلوم) ومن ذلك قسمهم العلم المكتسب إلى تصور

وتصديق، والتصديق إلى جازم وغير جازم، وقسمهم العلم نفسه إلى ضروري ونظري، وإلى قديم وحادث (و) إلى بيان جملة من (أقسام الدلالة) كدلالة المطابقة والتضمن والالتزام، ودلالة الإشارة والإيماء والتنبيه (وذلك) كله ذكره لا حاجة إليه مبادئ لهذا العلم فذكره مقدمة له (مجاوزة لحد العلم) الذي هو محصور في معرفة ما ذكر من أدلة الأحكام وما يتوقف عليه فهمها كما سيأتي (وخلط له) أي لهذا العلم (بـ) ـعلم (الكلام) الذي يحتاج فيه إلى بيان ذلك كله لأن مسائله والأحكام الموردة فيه متعلقة بذلك فهو أساسها العقلي، فلابد من بيانه فيه. وعلم أصول الفقه إنما يصير إليه الأصولي كما قال المصنف بعد ما يستقل العقل ويعزل نفسه، فعلم الأصول لا حاجة فيه لذلك كله (وإنما أكثر فيه) أي في هذا الذي ذكر وقد يكون في بمعنى من، أي من هذا الذي ذكر (المتكلمون من الأصوليين) كالباقلاني وغيره وذلك (لغلبة) صنعة علم (الكلام) وطبيعة بناء الأحكام فيه (على طباعهم) النفسية لأن ذلك صار ملكة لهم (فحملهم حب صنعتهم) هذه (على خلطه بهذه الصنعة) الصنعة الأصولية التي قوامها الإحاطة بالقواعد الإجمالية ومعرفة حقائقها وعوارضها وطرق بناء الأحكام بها، والتصرف في ذلك على وجه يدل على قيام الملكة المكتسبة بذلك بالنفس بحيث يصير التأصيل وبناء المسائل الأصولية صنعة، وذلك لا يكون إلا باكتساب المهارات التي تكتسب بهذا العلم وقد تقدم بيانها في خطبة الكتاب. وذلك كله يحصل من غير معرفة هذا الذي ذكر أنه لا حاجة إلى ذكره في هذا الفن، وإنما حمل المتكلمين على ذكره حب صنعتهم الكلامية (كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين) في مقدمة كتبهم وفي مباحث الألفاظ، والاستثناء، ولا النافية للجنس (على مزج جملة من) مسائل (النحو بـ) ـعلم (الأصول) هذا (فذكروا فيه من معاني الحروف) جملا، وقالوا: إنه يحتاج إليها، وقد مضى

على ذلك جريا على عادتهم إمام الحرمين في « البرهان »، وقال: «فصل في ألفاظ جرى رسم الأصوليين بالخوض فيها، فلا وجه لإخلاء هذا المجموع عنها» وكذلك فعل جماعة من الأصوليين كالباقلاني حيث أورد الكلام على معاني الحروف مثلا.

وهذا أيضا لا يحتاج إلى ذكره في هذا الفن (و) إنما حمل عليه من أتاه -كما قال المصنف- حبه للنحو واللغة (كما حمل حب الفقه) والولوع به (جماعة من فقهاء ما وراء النهر) أي نهر جيحون، الفاصل بين خوارزم وخراسان وبين بخارى وسمرقند، وما وراء النهر هذا اسم يطلق على ما يسمى اليوم أوزبكستان والطرف الجنوب الشرقي من كازاخستان، وهؤلاء الفقهاء حنفية (كـ) عبيد الله بن عمر (الدبوسي) بتخفيف الباء المضمومة أحد أئمة الحنفية (رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وأتباعِه على مزج) وخلط (مسائل كثيرة من تفاريع) أي فروع (الفقه بـ) مسائل (الأصول) حتى امتزجت بها وصارت جزءا منها في الكلام والبيان، وتصرفهم هذا غير مطلوب ولا محمود في رأي المصنف (فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال) أي التمثيل لما كلامهم فيه قصدا لبيانه وإيضاحه (و) لبيان (كيفية إجراء الأصل في الفروع) وتخريجها عليه (فقد أكثروا فيه) أي في هذا المزج، أو في هذا الإيراد، وبالغوا فيه على وجه غير محمود، ولا مطلوب.

(و) لاشك أن (عذر) الأصوليين من (المتكلمين) ووجاهة فعلهم (في ذكر) هم (حد العلم والنظر والدليل في) مجرى تعريفهم (أصول الفقه أظهر) لوجود تعلق بياني تقدم بيان وجهه بين تعريف الأصول وهذه الأمور، وأبين (من عذرهم في إقامتـ) ـهم (البرهان) وسوقهم الحجج (على إثباتها مع المنكرين) يعني على المنكرين لها، وإنما كان عذرهم في ذلك أظهر

وأبين (لأن) ما ذكروه كاف في بيان ما يعرض لهم في ذلك وما يحتاج إليه في فهمه فإن (الحديث يثبت في النفس صور هذه الأمور) المذكورة التي هي المعرفة والدليل و النظر، وهذه بلا شك معرفتها مطلوبة (ولا أقل) في ذلك (من تصورها) وانتقاشها في الذهن لكن (إذا كان الكلام يتعلق بها) وعرضت الحاجة إلى بيانها فيه (كما أنه لا أقل من تصور الإجماع والقياس) مثلا (لمن يخوض في) علم (الفقه) ومسائله. (وأما معرفة) ثبوت (حجية الإجماع) وما ثبتت به من أدلة وحجج (و) معرفة ثبوت (حجيةالقياس) وما ثبتت به من أدلة وحجج (فذلك من خاصية) علم (أصول الفقه) لأنه من مسائله وجزئياته ومباحثه.

و بناء على هذا الذي تقدم بيانه (ف) إن (ذكر حجية العلم) وكونه حقيقة ثابتة في واقع الأمر الإنساني (و) كذلك ذكر حجية (النظر) وأنه حقيقة قائمة بالنفس الناطقة وإثبات ذلك (على منكريه) وجاحديه ما هو إلا (استجرار للكلام) أي جر له بقوة وجلب له (إلى) علم (الأصول) الذي ليس ذلك من مادته حقا (كما أن ذكر حجية الإجماع) وما ثبتت به (و) حجية (القياس) وما يثبتها (و) حجية (خبر الواحد) ومثبتها، (في) علم (الفقه) ما هو إلا (استجرار لـ) مسائل علم (الأصول إلى) علم الفقه الذي هو علم (الفروع) وليس من شرط حصول هذا الاستجرار ذكر هذه الضروب كلها من الحجية، بل ذكر واحد منها يحصل هذا الاستجرار، ويحققه (وبعد أن عرفناك) حصول (إسرافهم) ومبالغتهم في تجاوز الحد (في هذا الخلط، فإنا) مع ذلك (لا نرى أن نخلي) أي نفرغ (هذا المجموع) أي هذا الكتاب (عن شيء منه) أي من هذا الذي يذكره الأصوليون المتكلمون وغيرهم هنا، وذلك (لأن الفطام) بكسر الفاء وهو قطع الأم إرضاع ولدها، والمراد به الانقطاع (عن) الأمر

(المألوف) الملزوم المعتاد (شديد) لأن النفس تعلقه وتكلف به (والنفوس عن) الأمر (الغريب) الذي لا عهد لها به ولا معرفة لها به (نافرة) أي كارهة ومعرضة وصادة (لكنا) لن نوسع القول في ذلك ليشمل كل هذا الذي يورده الأصوليون مما تقدم ذكر تراجمه وإنما (نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على) وجه (العموم في جملة العلوم) على وجه الشمول والاستغراق بحيث ينتفع به في كل علم أيا كان ذلك العلم (من تعريف) وبيان (مدارك) أي أدلة (العقول) وهي الأدلة التي تعتمد عليها العقول وتستند إليها فيما تقضي به من أحكام وتفيده من علوم (و) تعريف وبيان (كيفية) وطريقة (تدرجها) أي تدرج هذه المدارك وترتبها (من) المدارك (الضروريات) وهي المبادئ الفطرية التي هي قوام المعرفة البشرية وأساسها وأم هذه المبادئ استحالة اجتماع النقيضين، (إلى) المدارك (النظريات) التي تكتسب بالنظر والتأمل، وسنورد ذلك (على وجه يتبين فيه) حد و (حقيقة العلم) الضروري والنظري (و) حقيقة (النظر) الذي هو حركة النفس في المعقولات (و) حقيقة (الدليل) وهو ما يؤدي صحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري (و)حقيقة (أقسامها) أي أقسام هذه الحقائق (وحججها) الدالة عليها وعلى أنها في واقع الأمر كما وصفت، كل ذلك سنورده على وجه يتبين به (تبينا بليغا) مستقصى فيه كل ما يحق ذكره في ذلك وينبغي، وإيضاحا تاما (تخلو عنه) المصنفات التي أوردت فيها هذه الأمور، حتى (مصنفات الكلام) أنفسها، فعليك يا طالب هذا الفن بالانكباب على هذا الذي سطره المصنف في هذا الموضوع فإنه علق نفيس.

التمهيد

في هذا التمهيد أورد جملة من أمور معرفية يتمهد بها القول لبيان ما تضمنته مقدمة المصنف المنطقية هذه، ويتبصر بها في فهم مادة هذه المقدمة وحالها من جهات معينة، وهذه الأمور منها ما هو خاص، ومنها ما هو عام، وكلها متصلة بهذا الشرح.

هذا على الوجه الإجمالي حال هذه الأمور، فلنصر إلى إيرادها على الوجه التفصيلي قائلين:

الأمر الأول: أن شرح هذه المقدمة المنطقية كنت مترددا فيه، إذ خالجني وخطر لي أول الأمر أن أتركها بلا شرح، ثم أنزعها من مادة هذا الكتاب التي أشرحها لكن هذا الخاطر لم ينشب إلا مدة يسيرة ثم تلاشى، فقوي عزمي على أن أشرحها، وبينما أنا على هذا الحال جرى حوار بيني وبين بعض من معنا هنا في المدرسة مدرسا، وطالبا، خلصنا فيه إلى أن يبدأ شرح هذه المقدمة، ثم إذا وجدت وقتا لشرحها صرت إليه، فأقبل هذا المدرس الذكي -وهو السيد محمد البردوني- على هذا العمل، فأنجز فيه ما أنجز، ثم إنني راجعت ما كتبه وزدت عليه ما زدت، وصححت منه ما صححت، حتى صار قائم الذات تام المادة والبناء، قد انطوى على مقالات بيانية، ونصوص نظرية، ومباحث معرفية.

الأمر الثاني: أن أرسطو هو مدون هذا العلم ومؤلفه لا واضعه لأنه كان قبله، ولكنه لم يكن مهذبا ولا مفصل المسائل والجزئيات، ثم إنه هذبه وفصل القول فيه، فقد نقل عنه أنه قال: « إنا ما ورثنا عمن تقدمنا في الأقيسة إلا ضوابط غير مفصلة، وأما تفصيلها وإفراد كل قياس بشروطه وضروبه، فهو أمر كددنا

فيه أنفسنا، وأسهرنا أعيننا، حتى استقام على هذا الأمر، فإن وقع لأحد ممن يأتي بعدنا زيادة أو إصلاح فليصلحه، أو خلل فليسده».

وقال ابن مسكويه: «إن الحكمة قبل هذا الحكيم كانت متفرقة كتفرق سائر المنافع التي أبدعها الله تعالى، وجعل الانتفاع بها موكولا إلى جبلة الناس، وما أعطاهم من القوة على ذلك، مثل الأدوية التي توجد متفرقة في البلاد والجبال، فإذا جمعت وألفت حصل منها دواء نافع، وكذلك جمع أرسطو ما تفرق من الحكمة، وألف كل شئ إلى شكله، ووضعه موضعه حتى استخرج منه شفاء تاما يداوي النفوس من أسقام الجهالة».

وقال ابن خلدون: « إنّ الإنسان لما خلق الله له الفكر الّذي به يدرك العلوم والصّنائع وكان العلم: إمّا تصوّرا للماهيّات ويعنى به إدراك ساذج من غير حكم معه وإمّا تصديقا أي حكما بثبوت أمر لأمر فصار سعي الفكر في تحصيل المطلوبات إمّا بأن تجمع تلك الكلّيّات بعضها إلى بعض على جهة التّأليف فتحصل صورة في الذّهن كلّيّة منطبقة على أفراد في الخارج فتكون تلك الصّورة الذّهنيّة مفيدة لمعرفة ماهيّة تلك الأشخاص وإمّا بأن يحكم بأمر على أمر فيثبت له ويكون ذلك تصديقا. وغايته في الحقيقة راجعة إلى التّصوّر لأنّ فائدة ذلك إذا حصل إنّما هي معرفة حقائق الأشياء الّتي هي مقتضى العلم الحكميّ. وهذا السّعي من الفكر قد يكون بطريق صحيح وقد يكون بطريق فاسد فاقتضى ذلك تمييز الطّريق الّذي يسعى به الفكر في تحصيل المطالب العلميّة ليتميّز الصّحيح من الفاسد فكان ذلك قانون المنطق. وتكلّم فيه المتقدّمون أوّل ما تكلّموا به جملا جملا ومفترقا مفترقا. ولم تهذّب طرقه ولم تجمع مسائله حتّى ظهر في يونان أرسطو فهذّب مباحثه ورتّب مسائله وفصوله وجعله أوّل العلوم الحكميّة وفاتحتها. ولذلك يسمّى بالمعلّم الأوّل وكتابه

المخصوص بالمنطق يسمّى النّصّ وهو يشتمل على ثمانية كتب أربعة منها في صورة القياس وأربعة في مادّته»[1].

وقد لقب هذا الفن بميراث ذي القرنين، وقد أدر على مؤلفه خمسمائة ألف دينار، وكان يعطيه كل سنة مائة وعشرين ألف دينار على ما قيل.

الأمر الثالث: أنه قد وسعت مسائل هذا العلم ومباحثه، وفي هذا الشأن نذكر:

أ- أن فرفوريوس قد زاد على ما كتبه أرسطو ما سماه إيساغوجي ومعناه المدخل على الصحيح ومتضمنه الكليات الخمس، ونقل عنه أنه قال: «كلام الحكيم يحتاج إلى مقدمة قصر عن فهمها طلبة زماننا لفساد أذهانهم»، ثم شرع في تصنيف كتاب إيساغوجي فأخذ عنه، وأضيف إلى كتب أرسطو وجعل أولا لها، وسار مسير الشمس إلى يومنا هذا[2].

ب- أن عكس السالبة الجزئية مع ما يتبعه في أبواب الأقيسة مما عثر عليه الفاضل اثير الدين مفضل بن عمر الأبهري؛ كما نص به المحقق الطوسي في منطق التجريد، والشارح العلامة في الجوهر النضيد.

ج- أن البحث عن النسب الأربع بين المفاهيم من أبي الثنايا محمد بن أبي بكر الآذربايجاني المعروف بالأرموي؛ ومن الكاتبي.

د- أن البحث عن إراثة إنتاج القياسات بالخطوط من أبي البركات البغدادي، وأن بيان شرائط الأشكال الأربعة بالرموز المشهورة - مغكب للأول، خين كب للثاني، مغكاين للثالث، مينكغ أوخينكاين للرابع - من الشيخ بهاء الدين العاملي.

هـ -أن البحث عن الشرطيات ولوازمها، والقياسات الشرطية من الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا حيث قال في الإشارة الثانية من النهج السابع من منطق

---

(١) المقدمة / ص ٤٩٠.

(٢) القفطي / تاريخ الحكماء / ص ٢٥٦.

الإشارات: والقياس على ما حققناه نحن على قسمين: اقتراني واستثنائي الخ.

و قال الطباطبائي: المسلمون قد نقلوا بحث المقولات التي كان قد وضعها أرسطو في المنطق بمكانه في الفلسفة بعد عصر ابن سينا، قد أبدوا في علمي الإحصاء وتحديد المقولات نظراً جديداً وأبدوا بحوثاً جديدة في تقسيم القضايا وبالنسبة «لعكس القضية» وفي باب القياس أبدعوا القياس الشرطي الاقتراني الذي لم يبحث فيه أرسطو، وفي باب السفسطة زادوا بحوثاً ببحث الإبدال، وكذلك قد أتوا بزيادات في بحث «أخذ ما ليس بعلة مكان علة» وهنا أرى من المناسب أن أوضح بعضاً من الموارد المذكورة حتى يتبين قيمة عمل المسلمين ويظهر عدم جمودهم في فن المنطق أكثر مما مضى، وفي هذا التوضيح نبدأ بشرح ابتكارات ثلاثة من مشاهير العلوم العقلية في العالم الإسلامي.

الفارابي وابتكاراته في المنطق:

أبو نصر الفارابي (المتوفى عام ٣٤٠ هـ) أحد أشهر الأعلام من بين المسلمين، الذي اشتغل بالمنطق والفلسفة اليونانيين، قال القفطي في كتاب «أخبار الحكماء» فيما يتعلق به: (... شرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجمع ما يحتاج منها في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة).

وكما قال القفطي فإن دور الفارابي كبير في الشرح والتسهيل وإيضاح المنطق الأرسطي، ولكن يمكن القول بأنه عمل على توسعة المنطق وإكماله أيضاً كما يقول ابن رشد (المتوفى عام ٥٩٥ هـ) في تلخيص السفسطة: (وإن الموضع الذي يظن أن أبا نصر استدركه وهو موضع الإبدال وكذلك كثير مما زاد في باب المطلقات والمقيدات، وفي باب أخذ ما ليس سببا على أنه سبب.

ثـم إن ابـن رشـد يلتمـس العـذر لأرسـطو لعدم تعرضـه للمـوارد المذكورة في بحـث السـفسـطة ويقـول: (إنه يشبه أن يكون بعضه بسـطاً وشـرحـاً لما قاله أرسطو وبعضه من أجزاء هذه الصناعة بالعرض).

ونعلم أن ابن رشـد يعد من أكبر شـارحي آثار أرسـطو، وأبدى شـهادته مع تمكنه من آثار أرسطو ولذا فإن شهادته كافية في هذا، ولا ينبئك مثل خبير.

ابتكار ابن سينا في المنطق:

يليـق بنـا أن نذكـر ابـن سـينا (المتوفى عـام ٤٢٨ هـ) بعد الفارابي، وشـرحه على منطق وفلسـفة أرسـطو يعني كتاب «الشـفاء» ويعتبر بمنزلـة دائرة معارف كبيرة لفلسفة المشائين، مع أن ابن سينا قبل أن يضع كتابه «الحكمة المشرقية» كان في الأغلـب يفسـر آراء أرسـطو ويوضحهـا ولكـن مـع هـذا لـم يقصـر في الابـتكار والتجديـد في المنطـق وفي كتابـه «الإشـارات» ضمـن البحـث في أنواع القيـاس، هـذا وله تحقيق خاص في القياس الاقتراني وهناك لا يبالي أن يخالف كافـة المناطقـة ويقـول: (في المطلقتين إذا اختلـف فيهما في السـلـب والإيجاب، فـإن الجمهـور يظنـون أنـه قـد يكـون منهما قيـاس ونحن نـرى غير ذلـك، ثم في المطلقـات الصرفـة والممكنـة، فإن الخلاف فيهما ذلـك بعينه ولا قياس منهما عندنا في هذا الشكل).

ثـم يبرهـن لإثبات مدعاه ويرد حجة الجمهور، ويقول شـارح الإشـارات أبو جعفر محمد بن محمد بن حسن الطوسي (المتوفى عام ٦٧٢ هـ ق) في هذا الصدد: (زعم جمهور المنطقيين أن المطلقات تتناقض إذا تخالفت في الكيف والكم معـاً وغفلوا عن شروط).

لكـن ابـن سـينا قـد وصل إلـى تلك الشـروط وذكرهـا في الإشـارات ويعتبر هـذه الغفلـة مـن التحريف وقلـة التأمل ويكتب: (إن الناس قد أفتوا على سبيل

التحريف وقلة التأمل وأن للمطلقة نقيضاً من المطلقات ولم يرعوا فيه إلا الاختلاف في الكمية والكيفية..)..

يستنبط من هذه الموارد أن ابن سينا لم يكن مفسراً لمنطق أرسطو فقط، بل له نصيب في التأسيس والإبداع لكن لو تم له القسم الأخير من كتابه المنطقي «الحكمة المشرقية» لكان من المنتظر أن نجد ابتكاراته المختلفة فيه، وأن نفهم أكثر من ذي قبل القدرة الذهنية لابن سينا وقوته في الإبتكار في مقابل كبار فلاسفة اليونان، وخاصة أنه في مقدمة كتابه المذكور قد ذكر طريقه السابق في «التوجيه» و«التأويل» لأخطاء اليونانيين، وقد أيأس أنصار المنطق والفلسفة اليونانية من استمرار طريقتهم القديمة، وأبدى تصميمه القاطع على حفظ الاستقلال المنطقي حيث يقول: (... ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا إربهم منه وأغضينا عما تخبطوا فيه وجعلنا له وجهاً ومخرجاً ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون، فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل).

يظهر مما ذكرناه بوضوح أولا أن ابن سينا لم يعد نفسه مجرد شارح لمنطق أرسطو وفلسفته وبل أيضاً من مكملي ذلك، وثانياً: لم يكن في كتابه الأخير كالسابق بصدد توجيه أخطاء أنصار أرسطو بل وقع في جبهة «التحقيق المطلق» ودافع عن الحقيقة، وهذه هي النفسية التي تتوقع من الفيلسوف والعالم الحقيقي [1].

(١) المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني/ ص ٢٥ ٢٨.

وفي هذا قال ابن سينا: في المطلقتين إذا اختلف فيهما في السلب والإيجاب، فإن الجمهور يظنون أنه قد يكون منهما قياس ونحن نرى غير ذلك، ثم في المطلقات الصرفة والممكنة، فإن الخلاف فيهما ذلك بعينه ولا قياس منهما عندنا في هذا الشكل.

وقال أيضا: (زعم جمهور المنطقيين أن المطلقات تتناقض إذا تخالفت في الكيف معاً وغفلوا عن شروط).

لكن ابن سينا قد وصل إلى تلك الشروط وذكرها في الإشارات ويعتبر هذه الغفلة من التحريف وقلة التأمل ويكتب: (أن الناس قد أفتوا على سبيل التحريف وقلة التأمل وأن للمطلقة نقيضاً من المطلقات ولم يرعوا فيه إلا الاختلاف في الكمية والكيفية).

قيل إنه ما بقي من منطق أرسطو إلا الصناعات الخمس وشرذمة من مباحث أخرى، وباقي الأبواب والفصول والإضافات من المتأخرين لا من أرسطو، ومن ذلك الشكل الرابع فإنه من جالينوس ولذلك اشتهر بالشكل الجالينوسي.

الأمر الرابع: أن موضوع هذا الفن المنطق مختلف فيه، فقيل هو:

أ- المعقولات الثانية المنطقية، وهي: الجزئي والكلي والذاتي والعرضي..

ب- أنه المعلوم التصوري والتصديقي من حيث إنه يوصل إلى مطلوب تصوري وتصديقي، قال القطب الشيرازي في درة التاج: إن أكثر المتأخرين اتفقوا على أن موضوع المنطق هو المعلوم التصوري والتصديقي من حيث إنهما يوصلان إلى مطلوب تصوري وتصديقي. وكأن وجه إعراضهم عن القول الأول إلى هذا القول وهو الثاني من الأقوال الثلاثة المذكورة أنهم اعترضوا على القائلين بالقول الأول بأن المنطقي يبحث عن نفس المعقولات الثانية أيضاً كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية و نظائرها كما يبحث عن أحوالهم

فلا تكون هي موضوعه، فعدلوا عن طريقة المحققين إلى ماهو أعم فقالوا: موضوعه التصورات أي المعلومات التصورية، والتصديقات أي المعلومات التصديقية لأن بحث المنطق عن أعراضه الذاتية فإنه يبحث عن التصورات من حيث إنها توصل إلى تصور مجهول إيصالاً قريباً أي بلا واسطة ضميمة كالحد والرسم، وإيصالاً بعيداً ككونها كلية وذاتية و عرضية وجنساً وفصلاً، فإن مجرد أمر من هذه الأمور لا يوصل إلى التصور ما لم ينضم إليه أمر آخر يحصل منها الحد والرسم؛ ويبحث عن التصديقات من جهة أنها توصل إلى تصديق مجهول إيصالاً قريباً كالقياس والاستقراء والتمثيل، أو بعيداً ككونها قضية وعكس قضية و نقيض قضية فإنها مالم ينضم إليها ضميمة لا توصل إلى التصديق؛ ويبحث عن التصورات من حيث إنها توصل إلى التصديق إيصالاً أبعد ككونها موضوعات و محمولات فإنها إنما توصل إليه إذا انضم إليها أمر آخر يحصل منها القضية ثم ينضم إليها ضميمة أخرى حتى يحصل القياس أو الاستقراء أو التمثيل، ولا خفاء في أن إيصال التصورات والتصديقات إلى المطالب قريباً أو بعيدا من العوارض الذاتية لها فتكون هي موضوع المنطق.

ويرد عليهم أنهم إن أرادوا بأن المنطقي يبحث عن الكلية والجزئية والذاتية والعرضية أنه يبين تصوراتها فهو ليس من المسائل وذلك ظاهر، وإن أرادوا التصديق بها للأشياء أي إثباتها لها فهو ليس من المنطق في شيء. لايقال: المنطقي يبحث عن أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج إلى غير ذلك مما ليس بحثا عن المعقولات الثانية. لأنا نقول: لانسلم أنها من مسائل المتعلق فإن بحثه إما عن الموصلات الى المجهولات، أوعما ينفع في ذلك الايصال، ومن البين أن لا دخل لها في الإيصال أصلا، بل إنما يبحث عنها إما على سبيل المبادي، أوعلى جهة تتميم الصناعة بما ليس منها، أو لإيضاح ما يكاد يخفى تصوره على أذهان المتعلمين.

على أنهم إن عنوا بالمعلومات التصورية ما صدق عليه من الأفراد يلزم أن يكون جميع المعرفات والحجج في سائر العلوم بل في جميع المعلومات التي من شأنها الإيصال موضوع المنطلق، وليس كذلك ضرورة ان المنطقي لا يبحث عنها اصلاً؛ وإن عنوا بهما مفهوميهما يلزم أن لا يكون المنطق باحثاً عن الأعراض الذاتية لهما لأن محمولات مسائله لا يلحقهما من حيث هما هما بل لأمر أخص فإن الانقسام إلى الجنس والفصل لا يعرض المعلوم التصوري إلا من حيث إنه ذاتي، والإيصال إلى الحقيقة المعرفة لا يلحقه إلا لأنه حد؛ وكذا الانعكاس إلى السالبة الضرورية لا يعرض المعلوم التصديقي إلا لأنه سالبة ضرورية، وإنتاج المطالب الأربعة لا يلحقه إلا من حيث إنه مرتب على هيئة الشكل الأول إلى غير ذلك ؛ وليس لك أن تورد هذا السؤال على المعقولات الثانية فإن البحث عن أحوالها من حيث تنطبق على المعقولات الأولى، وكان القانون المذكور في تعريف المنطق يعرفك هذا القيد فلا تغفل عن النكتة[1].

ج- الألفاظ من حيث إنها تدل على المعاني، وهذا مردود لأن نظر المنطقي بالقصد الأول ليس إلا في المعاني المعقولة، والألفاظ إنما تذكر بالعرض، حتى إنه لو أمكن إيصال المعاني بلا ألفاظ إلى ذهن المتلقي لما ذكرت الألفاظ في هذا الفن.

الأمر الخامس: أن المصنف الإمام الغزالي قد اخترع مصطلحات في هذا الفن وجعلها عوضا عن جملة من الإصطلاحات المعروفة وقد صرح بذلك في كتابه «محك النظر» حين قال:

---

(١) شرح السبزوارية / ص ٦١ ٦٢.

فإن عليك وظيفتين إحداهما تأمل هذه الأمور الدقيقة والأخرى الأنس بهذه الألفاظ الغريبة فإني اخترعت أكثرها من تلقاء نفسي لأن الاصطلاحات في هذا الفن ثلاثة:

اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين ولا أؤثر أن اتبع واحداً منهم فيقصر فهمك عليه ولا تفهم اصطلاح الفريقين الآخرين، ولكن استعملت من الألفاظ ما رأيته كالمتداول بين جميعهم واخترعت ألفاظاً لم يشتركوا في استعمالها حتى إذا فهمت المعاني بهذه الألفاظ فما تصادفه في سائر الكتب يمكن أن ترده إليها وتطلع على مرادهم منها.

النمط الثاني: من القياس ألا يكون فيه علة وحكم ومحكوم عليه كما سبق بل تكون فيه مقدمتان والمقدمة الأولى تشتمل على قضيتين، والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر واحد من تينك القضيتين أو نقيضها ولنسم هذا النمط نمط التلازم، ومثاله قولنا: إن كان العالم حادثاً فله محدث ومعلوم أنه محدث فتلزم منه نتيجة وهو أن له محدثاً بالضرورة، فالمقدمة الأولى قولنا: إن كان العالم حادثاً وهما قضيتان إن حذف قولنا: إن كان أحدهما قولنا: العالم حادث ولنسمه المقدم والثاني قولنا فله محدث ولنسمه اللازم أو التابع.

ثم قال: النمط الثالث: نمط التعاند، وهو على ضد نمط التلازم والمتكلمون يسمونه السبر والتقسيم والمنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل ونحن سميناه التعاند، ومثاله: العالم إما قديم وإما حادث فهذه مقدمة وهما قضيتان بحذف إما الأولى قولنا: العالم قديم والثانية قولنا: العالم حادث فتسليم إحدى القضيتين أو نقيضها يلزم منه لا محالة نتيجة وينتج فيه أربع تسليمات فإنا نقول ومعلوم أنه حادث فيلزم منه نقيض المقدمة الأخرى وهو أنه ليس بقديم أو نقول ومعلوم أنه ليس بحادث فيلزم منه عين المقدمة الأخرى أو نقول

ومعلوم أنه قديم فيلزم منه نقيض بحادث أو نقول ومعلوم أنه ليس بقديم فيلزم منه عين الأخرى.[1]

وقد تبع السبزواري في هذا الغزالي فعبر عن القياس الاستثنائي الاتصالي بميزان التلازم، وعن القياس الاستثنائي الانفصالي بميزان التعائد، وعن القياس الاقتراني بميزان التعادل؛ وعن الأشكال الثلاثة بموازين التعادل فالشكل الأول بميزان التعادل الأكبر، والثاني بميزان التعادل الأوسط، والثالث بميزان التعادل الأصغر؛ وعن الكل أي عن القياسين الاستثنائي و الانفصالي وعن الأشكال الثلاثة بالموازين الخمسة.[2]

والملا صدرا الشيرازي أخذ بهذا واعتمده في الكلام على آي الكتاب العزيز، وقال في ذلك:

فإن قلت: أين ميزان العلوم في القرآن، وهل هذا إلا إفك وبهتان؟

قلنا: ألم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن: [الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان] إلى أن قال: [والسماء رفعها ووضع الميزان ألا تطغوا في الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان]؟

ألم تسمع قوله في سورة الحديد: [لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط]؟

أتزعم أيها العاقل أن الميزان المنزل من عند الله مع إنزال الكتاب المقرون اسمه باسم الكتاب هو ميزان البر والشعير والأرز والأقط وغيرها؟

أتتوهم أن الميزان القابل وضعه لرفع السماء هو القبان والطيار و أمثالها؟

ما أبعد هذا الحسبانّ وما أسخف هذا البهتان، واتق الله يا أخي ولا تتعسف

(١) محك النظر / الغزالي / ص ٢٧ ٢٨. (٢) شرح السبزوارية / الملا هادي / ص ٥٠.

في هذا التأويل، واترك الجهالة واللجاج، إني أعظك أن تكون من الجاهلين. واعلم أن هذا الميزان برهان معرفة الله وصفاته وأفعاله وملائكته وكتبه ورسله و ملكه و ملكوته ليعلم كيفية الوزن به تعليماً من قبل أنبيائه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كما تعلم الأنبياء من ملائكته؛ فالله هو المعلم الأول، والمعلم الثاني جبرئيل، وثالث المعلمين هو الرسول - صلى الله عليه وآله وأول من استعمل الميزان بتعليم الله و تعليم جبرئيل هو أب الأنبياء وشيخهم إبراهيم الخليل، ثم سائر الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، إلى ابنه المقدس محمد - صلى الله عليه وآله - وقد شهد الله لهم بالصدق.

واعلم أن الموازين في القرآن ثلاثة: ميزان التعادل، و ميزان التلازم، و ميزان التعاند. لكن ميزان التعادل ينقسم الى ثلاثة أقسام: الأكبر والأوسط والأصغر فيصير الجميع خمسة: الأول الميزان الأكبر من موازين التعادل، وهو ميزان الخليل عَلَيْهِ السَّلَامُ قد استعمله مع نمرود، وهو كما حكى الله تعالى بقوله: [قال ربي الذي يحيي ويميت] - إلى قوله: [فبهت الذي كفر]. وقد أثنى الله عليه عَلَيْهِ السَّلَامُ في استعماله لهذا الميزان قال: [وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم] فإن في حجته الثانية التي بها صار نمرود مبهوتا لأنه أدركها ولم يبلغ دركه إلى الحجة الأولى أصلين إذ مدار القرآن على الحذف والإيجاز، وكمال صورة هذا الميزان أن يقال: كل من قدر على إطلاع الشمس من المشرق هو الإله، هذا أحد الأصلين؛ وإلهي هو القادر على إطلاعها منه، الأصل الآخر؛ فيلزم من مجموعهما أن إلهي هو الإله دونك يا نمرود.

الأصل الأول مقدمة ضرورية متفق عليها؛ والثاني من المشاهدات ويلزم منها النتيجة، وكل حجة صورتها هذه الصورة وصح فيه أصلان كان حكمها في لزوم النتيجة المناسبة هذا الحكم إذ لا دخل لخصوص المثال، فإذا جردنا

روح الميزانية عن خصوصية المثال نستعملها في أي موضع أردنا و ننتفع بها كما يأخذ الناس معياراً صحيحاً وصنجة معروفة فيزنون الذهب والفضة وغيرهما بتلك الصنجة المعروفة.

الثاني: الميزان الأوسط فهو أيضاً واضعه الله، ومستعمله الأول الخليل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ حيث قال: [لا أحب الآفلين] وكمال صورته: أن القمر آفل، والإله ليس بآفل، فالقمر ليس بإله، فأما حد هذا الميزان وروحه فهو أن كل شيئين وصف أحدهما بوصف يسلب عن الآخر فهما متبائنان.

الثالث: الميزان الأصغر، فهو أيضاً مبناه من الله حيث علم به نبيه محمدا -صلى الله عليه وآله - في القرآن وهو قوله: [وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر] الآية. ووجه الوزن به أن يقال: قولهم بنفي إنزال الوحي على البشر قول باطل للازدواج بين أصلين أحدهما: أن موسى وعيسى عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ بشر؛ والثاني أنه أنزل عليهما الكتاب فيبطل الدعوى العامة بأنه لا ينزل الكتاب على بشر أصلا.

الرابع: ميزان التلازم، وهو مستفاد من قوله: [لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا] كذا من قوله تعالى: [لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها].

وأما حد الميزان وروحه وعياره فهو أن من علم لزوم أمر لآخر وعلم وجود الملزوم يعلم منه وجود اللازم، وكذا لوعلم نفي اللازم يعلم منه نفي الملزوم، وأما الاستعلام من وجود اللازم على وجود الملزوم، أومن نفي الملزوم على نفي اللازم فهو ملحق بموازين الشيطان إذ ربما كان الملزوم من لازمه.

الخامس: ميزان التعاند، أما موضعه من القرآن فهو قوله تعالى تعليما لنبيه - صلى الله عليه وآله وسلم-: [قل من يرزقكم من السموات والأرض

قل الله وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين]، نفيه إضمار أصل آخر لا محالة إذ ليس الغرض منه ثبوت التسوية بينه وبينهم، وهو أنه معلوم أنا لسنا في ضلال مبين، فيعلم من ازدواج هذين الأصلين نتيجة ضرورية وهي أنكم في ضلال مبين.

وأما حد هذا الميزان و عياره فكل ما انقسم إلى قسمين متبائنين فيلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر وبالعكس، لكن بشرط أن يكون القسمة حاصرة لا منتشرة، فالوزن بالقسمة الغير المنحصرة وزن الشيطان.

فهذه هي الموازين المتسخرجة من القرآن، وهي بالحقيقة سلاليم العروج إلى عالم السماء، بل إلى معرفة خالق الأرض والسماء، وهذه الأصول المذكورة هي درجات السلاليم.(١)

الأمر السادس: هو أنه قد عرف هذا الفن بأنه «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر»، قال الناظم:

قانون آلي يقي رعايته　　　عن خطإ الفكر وهذا غايته

وقال ابن سينا: المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره.

وقال ابن خلدون: فالمنطق إذن أمر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها.

هذا ما قصد ذكره في هذا التمهيد فلنصر الآن الى ايراد مضمون هذه المقدمة المنطقية فنقول:

---

(١) شرح السبزوارية / ص ٥١ ٥٢.

(مقدمة الكتاب)

يعني هذه (مقدمة) هذا (الكتاب) الذي أسميناه «المستصفى»، والمقدمة لفظة مأخوذة من التقديم، وفيها الفتح وهو الأشهر بمعنى أن الإنسان يقدمها، ومنه مقدمة الرحل، وفيها كذلك الكسر بمعنى أنها تقدم الإنسان لمقصوده، ومنه مقدمة الجيش لأنها تقدمه أي تجسره على التقدم، أو من قدم بمعنى تقدم، قال تعالى: «لا تقدموا بين يدي الله ورسوله». هذا ما يتعلق بالوجه اللغوي لهذه اللفظة.

وأما المقدمة الفنية التي تكون في أول الكتب أو الابواب أو الفصول من حيث هي فإنها على ضربين: مقدمة علم، ومقدمة كتاب، أما مقدمة العلم فاسم لما يتوقف عليه الشروع في مسائله كالحد والموضوع والفائدة والغاية وغيرها من بقية المبادئ العشرة المشهورة التي يجمعها قول الناظم:

إن مبادي كل فن عشرة — الحد والموضوع ثم الثمرة
وفضله ونسبة والواضع — والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائلٌ والبعض بالبعض اكتفى — ومن درى الجميع حاز الشرفا

وأما مقدمة الكتاب فاسم لطائفة من كلامه أي الكتاب قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه، ومقدمة الشيء تارة تكون منه وبذلك فالإضافة فيها على معنى من، ومن ذلك مقدمة الجيش، ومقدمة الرحل، ومقدمة البرهان، ومقدمة الكتاب، وتارة تكون خارجة عنه كمقدمة العلوم فهي ذريعة إليها وليست منها، فالإضافة فيها على معنى اللام، وهذه المقدمة التي كلامنا فيها هي مقدمة كتاب فهي جزء منه.

هذا ما يتعلق ببيان حقيقة المقدمة لغة واصطلاحا، وقد انتهى القول

في ذلك إلى أن هذه المقدمة مقدمة كتاب، (و) أما ما سـ(نذكر)ـه (في هذه المقدمة) فهو (مدارك العقول) للعلوم النظرية؛ وأما المدارك فجمع مدرك بضم الميم، ومدرك العلوم والأحكام محل دركها أو محل طلبها، هذا إذا جعل المدرك هنا ظرفا ميميا، ويصح أن يجعل مصدرا ميميا، ويفسر حينئذ بالإدراك ويكون مصدرا مضافا إلى الفاعل والمفعول محذوف تقديره مدارك العقول للعلوم، أي أنواع مدراك العقول للعلوم، والعقول جمع عقل وهو نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية بناء على التحقيق من أن المدرِك حقيقة النفس، والعقل وهو الذات المجردة آلة فقط؛ وهي تدرك الغائبات بنفسها والمحسوسات بالوسائط التي هي الحواس الظاهرة والباطنة، فإضافة المدارك إليه مجاز علاقته الآلية كقوله تعالى: «واجعل لي لسان صدق». وأما المراد بالإدراك فإنه ارتسام الصورة في العقل عند الجمهور، وعند الرازي تعلق بين العالم والمعلوم، قال الرازي في شرح الإشارات: «ليس الإدراك عبارة عن نفس تلك الصورة بل عن حالة نسبية إضافية إما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل أو بينها وبين الأمر الموجود في الخارج». (و)كما سنذكر في هذه المقدمة هذه المدارك سنذكر كذلك ثبوت (انحصارها) يعني انحصار هذه المدارك (في الحد) المسمى عند القوم بالقول الشارح سواء كان حقيقيا أو رسميا (و)في (البرهان) المسمى عندهم بالحجة سواء كانت مقدماتها يقينية أم لا؟ (ونذكر) فيها أيضا (شرط الحد الحقيقي) الذي هو ما أنبأ عن ذاتيات المحدود الكلية المركبة (و)كذلك سنذكر فيها (شرط البرهان الحقيقي) وهو القياس المؤلف من مقدمات يقينية سواء كانت ضرورية أو مكتسبة (و) نذكر فيها أيضا (أقسامها) أي تلك المدارك (على منهاج) في القول وأسلوب في الكلام (أوجز) وأخصر (مما ذكرناه في كتاب «محك النظر» وكتاب «معيار العلم») اللذين وقع فيهما بسط القول في ذلك

(و)في هذا الشأن يجب على طالب العلم أن يعلم أنه (ليست هذه المقدمة) المنطقية (من جملة علم الأصول) أصول الفقه كالكتاب والسنة والإجماع وعوارضها (ولا من مقدماته الخاصة به) كبعض المقدمات الكلامية المحتاج إليها في بعض مسائله، كالنظر والدليل والعلم ونحو ذلك.

فإن قلت: هذه المبادئ يحتاج إليها في كل علم فكيف تنسب إلى الكلام؟

قلت: قال التفتازاني: «لما لم يكن في العلوم الإسلامية ما يناسب مباحث النظر والاستدلال سوى علم الكلام أضافوها إليه». خلاصة القول أن هذه المقدمة ليست من ذلك (بل هي) على وجه العموم (مقدمة العلوم كلها) بلا محاشاة، لأنها أي العلوم إما تصور أو تصديق، وكل منهما إما فطري أو مكتسب، والمكتسب منهما محتاج في اكتسابه إلى آلة يكتسب بها، وهي لا تتجاوز القول الشارح والحجة، وهذه المقدمة كسائر الكتب المنطقية الأخرى تكفلت ببيانهما وبيان شروطهما ومبادئهما وكيفية اكتساب التصور والتصديق بهما في مواضع النظر وبناء الأحكام، وعليه فإنه لا غنى لطالب العلم عن معرفة متضمن هذه المقدمة على وجه محيط بها، (و)بهذا تقرر أن (من لا يحيط بها)؛ أي بمضمونها المنطقي علما (فلا ثقة له بعلومه) الباء بمعنى في أي في علومه (أصلا) لأنها لم تبن على ما يجب أن تبنى عليه من البراهين والضوابط التي تحفظ الذهن من الخطأ، وإنما قلنا بأن من لم يحط بما ذكر لا ثقة بعلومه؛ لأننا لسنا آمنين من الخطأ في استعمال هاتين الآلتين؛ إذ الخطأ فيهما أمر محتمل وإلا بأن لو عدم فيهما الخطأ لما وقع بين العقلاء اختلاف، ولا وقع لواحد في رأيه تناقض، بل الذي ثبت وصح هو أن كل واحد منهما قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا، وفسادهما يكون إما من جهة مادتهما وإما من جهة صورتهما، وإما من جهة الجميع، لأن كل واحد منهما مؤلف من

معان، وكل مؤلف يقع فيه فساد فإما أن يكون الفساد مما ألف منه وإما أن يكون من هيئة تأليفه، وإما أن يكون من المجموع، ثم التمييز بين الصحيح من الآلتين والفاسد ليس فطريا وإلا سلكه كل عاقل فلم يقع الاختلاف فيكون مكتسبا، والعلم الذي يميز بينهما هو المنطق، فإنه علم يعرف فيه التمييز بين الحد الصحيح وما يجري مجراه من فاسده، وبين القياس الصحيح وما يجري مجراه من فاسده.(١)

ومقتضى هذا الذي ذكر أن فن المنطق هذا علم محتاج إليه في بناء المعارف كلها على الأصول الصحيحة، ولكن الناس مختلفون في أمرين متعلقين بهذا الفن:

الأول منهما: هو قيمته المعرفية وللناس في ذلك مذهبان:

المذهب الأول: هو مذهب من يثني عليه، ومنهم ابن سينا الذي قال: «والمنطق نعم العون في إدراك العلوم كلها فلذلك حق للفاضل المتأخر -يعني به الفارابي- أن يفرط في مدح المنطق، وقد بلغ به هذا الإفراط إلى أن قال: إن المنطق ليس محله من العلوم الأخرى محل الخادم بل محل الرئيس؛ لأنه معيار ومكيال»(٢)

ومنهم القطب الشيرازي الذي قال: ومن طلب العلوم التي لا يؤمن فيها من الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب ليل وكرامد العين لا يقدر على النظر إلى الضوء لا لبخل من الموجد بل لنقصان الاستعداد والصواب الذي يصدر من غير المنطق كرمية من غير رام وكمداواة عجوز».(٣)

(١) شرح الوريقات لابن النفيس ٦/ ٧.

(٢) الفصل الثاني، من المقالة الأولى، في فن القياس، من منطق الشفاء.

(٣) شرح حكمة الإشراق، ص: ٢٩.

ثم قال: «والمنطق يصلح لأبناء الملوك الذين يتوقع منهم أن يصيروا ملوكا، لا ليعلموا الاقترانات الشرطية ولوازم المتصلات والمنفصلات بل ليعرفوا الصناعات الخمس ويقدروا على مخاطبة كل صنف من الناس بما يليق بحالهم على ما قال تعالى: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن»؛ فالحكمة لمن يطيق البرهان، والموعظة الحسنة لمن لا يطيقه، والجدل للمقاومة لمن ينتصب للمعاندة».

المذهب الثاني: مذهب من ينتقده ويزيف حصول أي فائدة منه، ومن هؤلاء النوبختي الذي كتب رسالة في نقد المنطق، وقد انتقد فيها على وجه الخصوص فيه القياس، ومما نقل عنه في ذلك أنه يرى غلط قول المناطقة إن القياس لا يبنى من مقدمة واحدة، ثم رد ذلك وقال في إثبات أن القياس يبنى من مقدمة واحدة: «إن القائل إذا أراد مثلا أن يدل على أن الإنسان جوهر فقال أستدل على نفس الشيء المطلوب من غير تقديم المقدمتين، وهو أن يقول: إن الدليل على أن الإنسان جوهر أنه يقبل المتضادات في أزمان مختلفة وليس يحتاج إلى مقدمة ثانية وهي قول القائل إن كل قابل للمتضادات في أزمان مختلفة فجوهر لأن دلالته على أن كل قابل للمتضادات في أزمان مختلفة فجوهر هو نفس ما خولف فيه وأراد الدلالة عليه لأن الخاص داخل في العام فعلى أيهما دل استغنى عن الآخر وقد يستدل الإنسان إذا شاهد الأثر على أن له مؤثرا والكتابة على أن لها كاتبا من غير أن يحتاج في استدلاله على صحة ذلك».(1)

ومنهم السيرافي وهو أبو سعيد الحسن بن عبد الله في مناظرته المشهورة التي جرت بينه وبين متى بن يونس المعروف بمتّى المنطقي وقد أورها

---

(1) الرد على النطقيين، ص: ٣٣٧،٣٣٨.

أبو حيان في كتابه «الإمتاع والمؤانسة»، ونقلها عنه غيره. ومنهم أيضا أبو سعيد أبو الخير في مذاكرته مع ابن سيناء. ومنهم أيضا عالم كتب رسالة في ذلك سماها «الخمسين مسألة في كسر المنطق»، وقد سمي مؤلف هذه الرسالة أبا النجا الفارض. ومنهم أحمد بن تيمية في كتابه «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» الذي طبع بعنوان «الرد على المنطقيين»، ومنهم أيضا الرازي الذي انتقد جملة من مسائل هذا الفن، ومنهم شيخ الإشراق السهروردي ويقال: إنه هو أول من بدأ هذا النقد، وغيرهم ممن انتقد هذا الفن إما وجه الجملة وإما على وجه التفصيل. هذا فيمن تقدم، وأما في هذا العصر فإن ما كتب في ذلك أكثر من أن يحصى إذ قد ظهرت أنواع أخرى من طرق التفكير تناقض مسلك هذا الفن وما يكون عنه من منهج فكري. وذو الرغبة في الاطلاع على هذا يراجع ما كتب في موضوع «النظرية المعرفية». هذا هو الأمر الأول المتعلق بقيمة هذا الفن وما ورد فيه من آراء مختلفة.

الأمر الثاني: هو حكم الاشتغال به، وفي هذا قد اختلف العلماء على ثلاثة أقوال وقد أوردها جمع من أهل العلم فيما كتبوا، وممن أوردها الزركشي في مقدمته الموسومة بـ«لقطة العجلان» ونص كلامه في ذلك: قال البناني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «شرح السلم»: فالقول الأول بتحريمه عزاه أي الزركشي - لابن الصلاح و النووي وعزاه السيوطي لأكثر أهل العلم من المحدثين والفقهاء، قال بعض أهل التحقيق - وهو الهلالي -: فيه نظر، بل القول بتحريمه على الإطلاق لا ينبغي أن يعد قولا لأنهم إن قالوا ذلك مع جهلهم به وبمنفعته فهو حكم عليه قبل تصوره، فيكون باطلا، وإن كان مع علمهم بذلك تعين كما عليه غير واحد من الأئمة حمل كلامهم على ما وراء القدر المحتاج إليه الذي لخصه أئمة أهل السنة وتعاطوه ووصوا بالمحافظة عليه إذ لا شبهة توهم حرمته فيكون الخلاف في حال أي لفظيا- لا حقيقيا.

والقول الثاني: أنه مندوب إليه، وهو مقتضى كلام الغزالي وابن عرفة في نقل الأبي عنه والسنوسي وغيرهم، وهو الحق لأنه وسيلة إلى تحصيل العلوم التي منها مندوب وواجب، وإنما لم يكن واجبا مع أنه يتوصل به إلى العلم الواجب كالعقائد لأن تحصيل العلوم الواجبة ليس موقوفا عليه لحصولها لمن لا يحصى كثرة من العلماء الذين لم يتعاطوه، فليس حصول العلوم الكسبية بدونه من خوارق العادات بل هو شائع كثير كما ذكره الشيخ السنوسي خلافا لما ذكره الشيخ اليوسي في حاشيته، ولما في «شرح المطالع» من الحكم بوجوب معرفته فإنه ضعيف.

والقول الثالث: جوازه لمن وثق بصحة ذهنه، ومارس الكتاب والسنة، وهو المختار عند الشيخ تقي الدين السبكي.[1]

هذا بإيجاز ما يتعلق بهذا الأمر الذي رسم متضمنه لبيان حكم الاشتغال بهذا الفن. وذو الرغبة في تحصيل ما هو ضروري من هذا الفن هذه المقدمة متكفلة بإفادتها له ذلك.

وقد تقدم أن هذه المقدمة ليست من علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة، وإذا تقرر أنها ليست من هذا العلم ولا من مقدماته الخاصة به فإن كتابتها مع هذا الكتاب أمر اختياري، (فمن شاء ألا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بـ)ـما يعد من مضمون هذا العلم ومادته والذي مبدؤه في هذا (الكتاب) المستصفى (من القطب الأول) المعقود لبيان الحكم الشرعي (فإن ذلك) القطب (هو أول أصول الفقه) إما مقصدا بناء على أن موضوع علم الأصول مركب من الأدلة السمعية والأحكام الشرعية، أو وسيلة بناء على أنه الأدلة السمعية فقط (و) مع ذلك كن عالما بأن (حاجة جميع العلوم

---

(١) شرح السلم ٢٣/ ٢٤.

النظرية) المكتسبة (إلى هذه المقدمة) المنطقية (كحاجة أصول الفقه) إليها فإن كلا منها تصور وتصديق، وكل منها محتاج إلى ما يكتسب به و يميز به صحيحه من فاسده، وهو مضمون هذه المقدمة كغيرها من المؤلفات المنطقية. هذا منتهى الكلام في بيان متضمن هذه المقدمة وعلاقتها بعلم أصول الفقه.

(بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان)

أي هذا القول المسوق هنا هو لـ(ـبيان) ثبوت (حصر مدارك) مآخذ ومطالب (العلوم النظرية) وهي العلوم المكتسبة (في الحد والبرهان) المتقدم ذكرهما، وفي إيراد هذا القول البياني نقول:

(اعلم) هذا الأمر المخاطب به هو كل من يتأتى منه العلم، وإن كان أصل الخطاب أن يكون لمعين، فاستعمال ضمير الخطاب في هذا الذي ذكر مجاز، ولا يشكل في هذا بأن ذلك يجعل الضمير الذي هو أعرف المعارف بعد مرتبة اسم الجلالة شائعا لأن ذلك أمر عارض بحسب الاستعمال لا بحسب الوضع حتى يرد هذا الإشكال، خلاصة القول: اعلم أيها المخاطب هنا (أن) هذا تأكيد في مقام لا شك فيه ولا إنكار تنزيلا للمخاطب منزلة المنكر أو الشاك معرفة و (إدراك) أي انتقاش وانطباع حصول صورة (الأمور) في الأذهان؛ وهذا الحصول هو اتصافها بها أو قبولها إياها عند القائلين بالوجود الذهني، أو هي إضافة بين العالم والمعلوم عند من ينكر هذا الوجود والأمور جمع أمر وهو كل ما يصح أن يدرك ويعلم يكون (على ضربين) أي نوعين متعلق بمحذوف دال على الحصر خبر أن والاستعلاء مجاز عن الظرف، ووجه هذا الحصر ظاهر بنفسه فإن من أدرك حقيقة ما فإما أن لا يحكم عليها أصلا وهو الضرب الأول، وإما أن يحكم عليها بحكم ما وهو الضرب الثاني.

فأما الأول فهو (إدراك) أي حصول صورة (الذوات) أي الحقائق (المفردة) وهي ما ليس وقوع نسبة حكمية أولا وقوعها، فيدخل فيها أي الذوات المفردة -الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية التي هي مورد الإيجاب والسلب من غير اعتبار الحكم الذي هو الإيقاع والانتزاع، وتدخل أيضا النسبة الناقصة كنسبة المضاف إلى المضاف إليه والنعت إلى المنعوت

والنسبة الإنشائية والمشكوك فيها على السواء وغير المقصودة كنسبة الجملة الواقعة صلة أوخبرا، فكل واحد من هذه الأشياء يصدق عليه أنه ذات وحقيقة مفردة، وعلى وجه الجملة المفرد هو كل ما لا يراد بالجزء منه دلالة على شيء أصلا حين هو جزؤه؛ كعيسى وإنسان ونحوهما، وعلمك وإدراكك له علم بالمفرد، وذلك (كعلمك) أي معرفتك (بمعنى الجسم) وهو ما تركب من جوهرين فصاعدا على مذهب أهل السنة، أو ما له طول وعرض وعمق على مذهب المعتزلة، أو ما يصح أن يفرض فيه ذلك على مذهب الفلاسفة (و)كعلمك بمعنى (الحركة) وهو الانتقال من حيز إلى آخر، أو كونان في آنين في مكانين (و)علمك بمعنى (العالم) وهو كل ما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض (و)علمك بمعنى (الحدوث) وهو السبق بالعدم على مذهب المتكلمين أو الافتقار إلى العلة على مذهب الفلاسفة (و)علمك بمعنى (القدم) وهو السبقية بالعدم (و)معنى (سائر) أي باقي فيكون العطف مغايرا لما قبله أو بمعنى جميع فيكون من عطف العام على الخاص؛ أي كل (ما يدل عليه) من معاني الذوات المفردة (بالأسامي) أي الألفاظ جمع أسماء، وأسماء جمع اسم وهو ما دل على معنى، ويعم جميع أنواع الكلمة من اسم وفعل وحرف، وهذه الأسامي هي التي توصف بالأسامي (المفردة) التي لا يدل جزؤها على جزء معناها، هذا إذا كان لها جزء دال كعبد الله أو غير دال كزيد بل ولو لم يكن لها جزء أصلا كباء الجر ولامه لصدق السالبة مع نفي الموضوع. ومقتضى هذا أنه لا فرق في هذا الحكم بين ما له جزء وما لا جزء له فالكل من ذلك مفرد.

قال المصنف في معيار العلم: «فإن قلت: فما قولك في عبد الملك؟ فاعلم أنه أيضا مفرد إذا جعلته اسما علما كقولك زيد، وعند ذلك لا تريد بعبد دلالة على معنى ولا بالملك دلالة على معنى. فكل منهما من حيث هو

جزؤه لا يدل على شيء فيكونان كأجزاء اسم زيد وهما إسمان في الصورة جعلا اسما واحدا كبعلبك ومعد يكرب، فإن اتفق أن يكون المسمى به عبدا للملك تحقيقا فيكون هذا الاسم مطلقا عليه من وجهين: احدهما في تعريف ذاته فيكون الاسم مفردا، والآخر في تعريف صفته في عبودية الملك فيكون قولك عبد الملك وصفا له فيكون مركبا لا مفردا، فافهم هذه الدقائق فإن مثار الأغاليط في النظريات تنشأ من إهمالها».[1]

هذا هو الضرب الأول من الضربين.

أما الضرب (الثاني) فهو (إدراك) أي وصول النفس إلى المعنى الذي هو (نسبة) أي إسناد (هذه المفردات) المذكورة قبل أو غيرها وإضافة (بعضها إلى بعض) إسنادا ملتبسا (بالنفي) كقولك «ليس زيد قائما»، (أو) ملتبسا (بالإثبات) كقولك زيد قائم (و) هنا لابد من التذكير بأن المقرر في هذا الشأن بواقع الأمر العادي (هو) الضمير للشأن، أي الشأن الذي هو واقع الأمر المقرر فيه هو أنه يجب عليك (أن تعلم) وتعرف (أولا) أي قبل إدراك النسبة المذكورة (معنى لفظ العالم) الذي هو (أمر) أي شيء (مفرد) ليس فيه نسبة أمر إلى آخر بالنفي أو الإثبات (و) تعرف (معنى لفظ الحادث ومعنى لفظ القديم) كما سبق بيانهما (وهما) أي لفظا الحادث والقديم)كما هو ظاهر (أيضا أمران مفردان) ليس فيهما نسبة أمر إلى آخر بالنفي أو الإثبات (ثم) أي بعد معرفة ما ذكر (تنسب مفردا) من هذه المفردات المذكورة أو من غيرها (إلى مفرد) آخر نسبة ملتبسة (بالنفي أو الإثبات) وذلك (كما ينسب) معنى لفظ (القدم إلى) معنى لفظ (العالم) نسبة ملتبسة بالنفي لوقوعها في الخارج بينهما كذلك فتقول ليس العالم قديما؛ أي لا أول لوجوده في الخارج (و)

---

(١) معيار العلم في فن المنطق، ص: ٧٧، ٧٨.

كما تنسب الحدوث إليه أي العالم نسبة ملتبسة بالإثبات لوقوعها في الخارج بينهما كذلك فتقول: (العالم حادث) لوجوده في الخارج وله أول فيه.

(والضرب) أي النوع (الأخير) من الضربين المذكورين، وهو إدراك نسبة المفردات بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات (هو الذي يتطرق إليه التصديق) ويدخله، والتصديق نسبة القول إلى الصدق (و) يتطرق إليه كذلك التكذيب) وهو نسبته إلى الكذب، فيحتملهما لذاته على حد سواء، وهو أمر مقصور عليه محصور فيه وأما الضرب (الأول) وهو إدراك الذوات المفردة (فيستحيل فيه) عقلا (التصديق والتكذيب إذ لا يتطرق التصديق) وكذلك التكذيب (إلا إلى ما هو خبر) لأن الصدق عبارة عن مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الخارجية والكذب عدم مطابقتها لها، ولا نسبة في المفردات حتى تتصور هذه المطابقة أو عدمها.

هذا ما يتعلق بشأن تطرق الصدق والكذب إلى هذين الضربين وعدم ذلك.

(و)بعد بيان هذا ننتقل إلى بيان ما يتركب منه الخبر فنقول: اعلم أن (أقل ما يتركب) ويتألف (منه) الخبر (جزآن مفردان) لا يدل جزؤهما على جزء معناهما، وهما باعتبار الاصطلاح الكلامي (وصف) أي خبر في اصطلاح النحاة (وموصوف) أي مبتدأ في اصطلاحهم أيضا، أما في الاصطلاح المنطقي فموضوع ومحمول. قال المصنف في معيار العلم: «وقد جرت عادة المنطقيين بتسمية الخبر محمولا والمخبر عنه موضوعا، فلننزل على اصطلاحهم فلا مشاحة في الألفاظ».[1] (فإذا نسب الوصف) المحمول (إلى الموصوف) الموضوع (بنفي) وقوع النسبة بينهما في الخارج وعدمه (أو إثبات) وقوعها فيه صح أن يقال (صدق) الخبر أي صاحبه وهو الناطق به أو كذب) لوجود

(١) معيار العلم في فن المنطق، ص: ١١٠.

النسبة الحكمية التي هي متعلق الصدق والكذب في ذلك فصار هذا الضرب من القول وهو المركب على هذا الوجه محل الصدق والكذب (فأما قول القائل) مثلا (حادث، او جسم، أو قديم) بلا نسبة إلى شيء آخر (فأفراد) أي مفردات (ليس فيها صدق ولا كذب) لعدم متعلقهما الذي هو النسبة الحكمية هذا ما يتعلق بالفرق بين القول المركب وغيره، (ولا بأس) ولا حرج (أن يصطلح) ويتفق (على التعبير عن هذين الضربين) أي النوعين المذكورين (بعبارتين مختلفتين) في نظميهما ولفظيهما، والعبارتان تثنية عبارة وهي في الأصل مصدر بمعنى العبور والانتقال أطلقت على الألفاظ لأنها يعبر إليها من المعنى بالنسبة للمتكلم ومنها إليه بالنسبة للسامع، فالمتكلم يستحضر المعنى أولا ثم ينتقل منه إلى اللفظ الدال عليه، والسامع بالعكس، وقيل: إن العبارة في الأصل مصدر بمعنى التفسير، يقال: عبرت الرؤيا أي فسرتها أطلقت على الألفاظ الدالة على المعاني بمعنى المعبر اسم فاعل مجازا لأن المعبر حقيقة هو المتكلم، أو بمعنى المعبر به اسم مفعول ثم صارت حقيقة عرفية لهجران المعنى الأصلي وعدم فهمه منها إلا بقرينة كالدابة والغائط، وإنما جاز التعبير بعبارتين مختلفتين عن هذين الضربين لاختلاف مفهومهما وما صدقهما (فإن حق الأمور المختلفة) بمقتضى الحاجة إلى التعبير عنها والتمكين من إدراكها والأعون على تحصيلها (أن تختلف ألفاظها الدالة عليها) مطابقة أو تضمنا (إذ الألفاظ مثل المعاني) في التباين والاختلاف وتوقف كل منهما على الآخر، ولذلك إذا فكرنا في معان لا بد أن يتخيل لها ألفاظ تتميز بها حتى كأن المفكر يناجي نفسه، أما تعقل المعاني مجردة من الألفاظ وإن كان ممكنا عقلا فعسر تحققه عادة، وذلك لأن النفس قد تعودت ملاحظة المعاني من الألفاظ بحيث إذا أرادت أن تتعقل المعاني وتلاحظها تخيلت ألفاظا وتعقلت منها تلك المعاني، ولو أرادت أن تتعقل المعاني صرفة مجردة عن الألفاظ صعب عليها

ذلك صعوبة تامة كما يشهد به الوجدان ويقضي به الحس، وإذا كانت الألفاظ كذلك (فحقها) أي الألفاظ (أن تحاذى بها المعاني) وتجعل حذاءها لوجود الترابط بينهما في الذهن (و) مضيا على ما يوجبه هذا الاختلاف في المعاني من الاختلاف في الألفاظ الدالة عليها فـ(قد سمى المنطقيون معرفة المفردات) التي لا تشتمل على نسبة حكمية (تصورا) أو تصورا ساذجا؛ لحصول صورتها في النفس وانطباعها فيها من غير حكم عليها بنفي أو إثبات (و) سموا (معرفة النسبة الخبرية) الحاصلة (بينهما) أي بين الوصف وموصوفه والموضوع والمحمول وهي الجزء الثالث من أجزاء الكلام التي هي المسند والمسند إليه، والإسناد المعبر عنه بهذا الاسم نسبة إلى الخبر وهو ما له نسبة ثبوتية أو سلبية في الخارج تطابقها النسبة المفهومة منه سلبا أو إيجابا فيكون صدقا أو لا تطابقها فيكون كذبا احترازا من النسبة الإنشائية فإنه لا خارج لها وهي من الضرب الأول، والمراد بالنسبة الخبرية في كلام المصنف النسبة الخارجية وهي الوقوع أو اللاوقوع، لا الكلامية أو الذهنية فإنهما من الضرب الأول كالإنشائية، وذلك أنك إذا قلت: زيد قائم مثلا، فإن ثبوت القيام لزيد يقال له نسبة كلامية باعتبار فهمه من الكلام، وذهنية باعتبار ارتسامه في الذهن، وخارجية باعتبار حصوله في نفس الأمر، وهذه الثالثة لا بد منها سواء كان هناك نسبة كلامية تحكيها أم لا، لأنه لا بد في الواقع من أن يكون زيد قائما أو غير قائم (تصديقا) التصديق مصدر صدقه إذا نسبه للصدق أو سماه صادقا، وسموا به النسبة الخبرية لأنها متعلق الصدق والكذب و رجحوا جانب الصدق لشرفه أو لأنه الغالب فحملت عليه، وهذا الاصطلاح الذي ذكره في النسبة الخبرية إنما يتماشى مع مذهب الحكماء الذين يرون أن التصديق بسيط والتصورات الثلاثة - الموضوع والمحمول والنسبة الكلامية - شروط له، وقد ذهب الإمام الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أنه مركب منها ومن الحكم فهي شطور عنده لا شروط.

وفيه مذهبان آخران:

المذهب الأول من قال: التصديق موضوع ومحمول فقط، والباقي من المتداعيات.

المذهب الثاني من قال: إنه مركب من الموضوع والمحمول والحكم فقط، والنسبة والحكم شيء واحد.

وعلى كل فإن المناطقة قد عبروا عن هذين المعنيين بما ذكر ثم مضوا على وفق ذلك (فقالوا العلم) الحادث (إما تصور وإما تصديق) وهذا مقتضاه أن «إما» هنا مانعة جمع وخلو على ما للحكماء وخلو فقط على ما للرازي (وسمى بعض علمائنا الأول) وهو التصور (معرفة، والثاني) وهو التصديق (علما تأسيا) واقتداء (بقول النحاة في قولهم: المعرفة تتعدى في مفعول واحد) لتعلقها بنفس الشيء وذاته (إذ تقول: عرفت زيدا) أي ذاته (والظن يتعدى إلى مفعولين) لتعلقه باتصاف الشيء بصفة ما (إذ تقول: ظننت زيدا عالما) أي اتصافه بالعلم (ولا تقول: ظننت زيدا ولا ظننت عالما) لأن الظن لا يتعلق بحقيقة الشيء في نفسه وإنما يتعلق بصفته (والعلم) من حيث تعديه إلى مفعولين هو (من باب الظن) وهو كل فعل ينصب مفعولين أصلهما مبتدأ وخبر (فتقول: علمت زيدا عدلا) أي اتصافه بالعدل ولكن الثابت المقرر هو أن (العادة) الجارية (في هذه الاصطلاحات) المذكورة (مختلفة) باختلاف الفنون فأهل النحو يفرقون بين العلم والمعرفة معنى وعملا، وذهب الرضي منهم وأرباب النظر إلى أنه لا فرق بينهما إلا من حيث العمل ويطلقون أحدهما على الآخر على سبيل الترادف، قال الشيخ المنجور رَحِمَهُ اللَّهُ في «شرح محصل المقاصد» لابن زكري. قلت: ما ذكره المؤلف ابن زكري - من الفرق بين المعرفة والعلم وأن المعرفة اسم للتصور الساذج والعلم

اسم للتصديق هو اصطلاح المنطقيين. وأما المتكلمون فاللفظان عندهم مترادفان[1].

هذا حال هذين الضربين وما به افتراقهما، (و إذا فهمت ثبوت حصول افتراق الضربين) أي النوعين من الإدراك التصور والتصديق (فلا مشاحة ولا جدال (في الألقاب والأسماء المجعولة) الموضوعة (لمسميات معهودة) معروفة (بمحض الاصطلاح، لأن المقصود) إدراكه والعلم به (هو المعنى، أما الألقاب) والمصطلحات (فما هي إلا) ذريعة إلى تحصيله و(وسيلة إليه) فقط (ومتى حصل المقصود سقط اعتبار) نوع (الوسيلة) التي أدركت به.

وإذ قد نجز بيان حال هذا الاصطلاح وما دل عليه (فنقول الآن: إن الإدراكات) والعلوم الحادثة (صارت محصورة) عقلا وواقعا (في المعرفة والعلم، أو) محصورة (في التصور والتصديق) من باب حصر الكلي في جزئياته، ووجهه ظاهر كما تقدم بيانه (وكل علم تطرق إليه تصديق) ودخل إليه (فمن ضرورته) العقلية (أن يتقدم عليه)؛ أي على إدراكه وحصوله في النفس (معرفتان أي تصوران) الأول تصور الموضوع والمحمول، والثاني تصور النسبة الكلامية، أو أن الأول تصور الموضوع والثاني تصور المحمول وهو الظاهر من السياق بعد، وذلك بناء على أن النسبة الحكمية والحكم شيء واحد، والمشهور هو أن التصديق يتقدمه ضرورة ثلاث تصورات، وهي الموضوع والمحمول والنسبة، ووجه هذا التقدم ما ذكر من أن التصورات الثلاثة شروط للتصديق كما هو مذهب الحكماء، أو شطور له كما هو مذهب الإمام الرازي، وكل منهما يتقدم طبعا، أو قل: إن الحكم على الشيء فرع عن تصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية، وحصول هذا التقدم بين بمقتضى العادة في الإدراك (فإن

(١) مختصر نظم الفرائد ومبدي الفوائد في شرح محصل المقاصد ١ / ٦٢٢ ٦٢٣.

من لا يعرف) ويتصور (المفرد) الذي هو جزء المركب (كيف) اسم يستفهم به عن الحال والمراد به هنا الاستبعاد أي بعيد أن (يعلم المركب) وذلك لتأخره عن المفرد في الوجودين (ومن لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف) أي بعيد عنه أن (يعلم أن العالم حادث) فهذا المثال تفسير لقوله (فإن من لا يعرف المفرد كيف يعلم المركب) المار ذكره، وقال القطب الرازي: «فإذا قلنا: الإنسان كاتب أو ليس بكاتب فقد أسندنا الكاتب إلى الإنسان، وأوقعنا نسبة ثبوت الكتابة إليه وهو الإيجاب، أو رفعنا نسبة ثبوت الكتابة عنه وهو السلب، فلا بد ههنا أن يدرك أولا الإنسان، ثم مفهوم الكتاب، ثم نسبة ثبوت الكتابة إلى الإنسان، ثم وقوع تلك النسبة أو لا وقوعها.

فإدراك الإنسان هو تصور المحكوم عليه، والإنسان المتصور محكوم عليه، وإدراك الكاتب هو تصور المحكوم به؛ فالكاتب المتصور محكوم به، وإدراك نسبة ثبوت الكتابة أو لا ثبوتها هو تصور النسبة الحكمية، وإدراك وقوع تلك النسبة أو لا وقوعها -بمعنى إدراك أن النسبة واقعة، أو ليست بواقعة- هو الحكم»[1]

(ومعرفة المفردات) من حيث قيامها بالنفس وصورة حصولها فيها (قسمان):

الأول (أولي) وفطري في النفس (وهو الذي لا يطلب) حصوله (بالبحث) والنظر لأنه حاصل في النفس ضرورة كما يشهد به الوجدان فطلبه بالبحث والنظر طلب تحصيل حاصل وهو محال (و)هذا التصور الأولي الذي لا يطلب بالبحث (هو) تصور المفرد (الذي يرتسم) وينطبع (معناه في النفس) انطباع المبصرات في المرآة (من غير بحث و) لا (طلب) وذلك (كـ)ـتصور معنى

---

(١) شرح الشمسية، ص: ٢٣.

(لفظ الوجود) ومعنى لفظ (الشيء وكـ)ـتصور معنى (كثير من المحسوسات) كالحرارة والبرودة واللطافة والخشونة وغير ذلك. وقد اعترض بعضهم على التمثيل هنا بالحرارة والبرودة قائلا: «لا نسلم أن تصورها من العلوم لأن إدراك الجزئيات بالحواس والعلم الصورة الحاصلة في العقل فالمخلص من هذا هو أن يقدر مضاف أي كتصور حصول الحرارة؛ أي الجزئية بناء على أن تصور حصول الحرارة الجزئية مدرك بالعقل، وأما لو قلنا: إنها مدركة بالحاسة فلا يكون ذلك من قبيل العلوم ولكن يمكن أن يقال: إن المراد تصور حصول الحرارة الكلية وذلك لأن الحرارة الكلية جزء للحرارة الجزئية وجزء الموجود موجود في ضمه والحاصل أننا إما أن نمشي على القول بأن الحرارة الجزئية تدرك بالعقل ونريد بالحرارة الجزئية أو نريد الكلية ونريد أن الكلي موجود في الجزئي».

وخلاصة الكلام أن التصور منه بديهي ويعبر عنه بالضروري كتصور الحرارة والبرودة على الوجه الذي تقدم بيانه. هذا هو الأول منه.

(و)الثاني كسبي (مطلوب) حصوله بالبحث والنظر (وهو) تصور المفرد (الذي يدل اسمه) الموضوع بإزائه (منه على أمر جملي) أي (غير مفصل) بذاتياته أو لوازمه الخاصة به (ولا مفسر) بما يحصل معناه للسامع (فيطلب تفسيره) وتفصيله (بالحد) أو الرسم الذي يبين ماهيته وحقيقته والمعنى المراد به. (و) هذا الذي تقرر في التصور من أنه ينقسم إلى أولي أي بديهي، وإلى كسبي نظري هو الذي تتقرر (كذلك) في العلم) أي التصديق فإنه أيضا (ينقسم) من حيث قيامه بالنفس وتصوره فيها (إلى أولي) فطري في النفس لا يطلب بالبحث والنظر (كـ)ـالعلوم (الضروريات) مثل العلم بأن الواحد نصف الاثنين، وأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وأن الجسم الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد، وغير ذلك من العلوم التي تلزم نفس الإنسان لزوما لا يجد إلى الانفكاك عنها سبيلا.

(وإلى) علم كسبي (مطلوب) حصوله بالبحث والنظر (كـ)ـالعلوم (النظريات) مثل العلم بأن العالم حادث وأن الباري تعالى فاعل بالاختيار وأنه لا شريك له في الذات والصفات والأفعال، وأن أضلاع المثلث تساوي زاويتين قائمتين وغير ذلك من العلوم التي يحتاج في تحصيلها إلى إعمال الفكر وإنعام النظر فيما من شأنه أن يوصل إليها (و) المعنى (المطلوب) حصوله (من المعرفة) والتصور (لا يقتنص) ولا يصطاد (إلا بالحد) سواء كان حقيقيا أو رسميا (و) المعنى (المطلوب) حصوله (من العلم) والتصديق (الذي يتطرق) ويدخل (إليه التصديق والتكذيب) باعتبار ذاته طريقا لا (يقتنص) ولا يصطاد (إلا بـ)ـالحجة وهي (البرهان) وما يجري مجراه كالاستقراء والتمثيل (فالبرهان والحد) وما يجري مجراهما (هو الآلة التي بها يقتنص) ويصطاد (سائر) وجميع (العلوم المطلوبة) الحصول.

إذا عرفت ذلك وعلمته (فلتكن هذه المقدمة) المنطقية (المرسومة) والمكتوبة (لبيان مدارك العقول) للعلوم والمعارف (مشتملة على دعامتين) بكسر الدال يعني ركنين، الأولى من الدعامتين (دعامة في الحد و) الثانية (دعامة في البرهان) بمعناه المتقدم ذكره.

وقول المصنف (فلتكن) ليس قولا إنشائيا في المعنى، وإنما هو خبر، ومعناه: وإذا تقرر هذا الذي ذكر، أو وإذا علم هذا الذي ذكر من أن العلم كله تصور وتصديق، وأن التصور لا يقتنص إلا بالحد، وأن التصديق لا يقتنص إلا بالبرهان، فإنه يتحصل منه ويستفاد منه أن تكون هذه المقدمة مقامة على دعامتين، وإذا ثبت هذا وتقرر فلنصر إلى سوق الكلام البياني على هاتين المقدمتين قائلين وبالله تعالى التوفيق-:

(الدعامة الأولى في الحد)

يعني هذه هي (الدعامة الأولى) والقول فيها موضوع في بيان الحد وما ينى به وما يتعلق بذلك من مادة معرفية، (و)أول ما يجب التنبيه عليه هو أنه (يجب) صناعة[1] (تقديمها) أي هذه الدعامة في الكتابة والذكر والتعليم والتعلم، وإنما قلنا بأنه يجب تقديم هذه الدعامة هنا (لأن معرفة) ماهية (المفردات) جمع مفرد وهو ما ليس وقوع نسبة حكمية أو لا وقوعها، وتصورها بالحد أو الرسم بمقتضى العادة الوجودية للمعرفة (تتقدم) طبعا (على معرفة) النسبة الحكمية إيجابا وسلبا في (المركبات) التامة، وذلك لأن المفرد جزء المركب والجزء يسبق الكل طبعا ومعرفة المفرد تصور ومعرفة المركب تصديق وهو فرع التصور، فكان تقديم الدعامة المتعلقة به أي المفرد واجبا لا محالة. ومن المعلوم على وجه الجملة أن أنواع التقدم خمسة، تقدم بالعلة وهو عبارة عن كون المتقدم يحتاج إليه المتأخر ويكون علة فيه، وتقدم بالطبع وهو عبارة عن كون المتقدم يحتاج إليه المتأخر ولا يكون علة فيه، وتقدم بالزمان كتقدم الأب على ابنه، وتقدم بالمكان كتقدم الإمام على المأموم، وتقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل.

هذا ما يتعلق بأنواع التقدم هذه، وقد تقدم أن التقدم الذي تقرر في حق هذه الدعامة هو التقدم بالطبع،(و) هذه الدعامة (تشمل) تحتوي (على فنين) نوعين (فن) نوع (يجري مجرى القوانين) جمع قانون وهو المسطرة في اللغة اليونانية، وفي الاصطلاح المنطقي وغيره أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته لتعرف أحكامها منه، كقول المناطقة: الكلية السالبة نقيضها الموجبة الجزئية، نحو لا شيء من البيوع الفاسدة بنافذ قضية كلية سالبة وكل كلية سالبة نقيضها

(١) حاشية العلامة البلاقي على شرح الشيخ القويسني على سلم الأخضري.

الموجبة الجزئية النتيجة لا شيء من البيوع الفاسدة بنافذ نقيضها الموجبة الجزئية بعض البيوع الفاسدة نافذ كما إذا تعلق به حق الغير مثلا، هذا هو حال هذا الفن الأول وصورته، (وفن) نوع (يجري مجرى الامتحانات) جمع امتحان وهو الاختبار (لتلك القوانين) المتقدمة من حيث انطباقها على جزئياتها الحدية وعدمه مع بيان وجه الخلل في ذلك.

هذا متضمن هذين الفنين على وجه جملي فلنصر إلى إيراد بيانهما على وجه تفصيلي قائلين:

(الفن الأول في القوانين، وهي ستة)

أي هذا القول الذي نسوقه هنا هو في بيان (الفن الأول) من الفنين المذكورين، وهذا الفن موضوع (في) بيان (القوانين) أي القواعد الكلية المتعلقة بهذه الدعامة التي هي الحد، (و) هذه القوانين محصورة إذ (هي ستة) قوانين، فلنوردها قائلين:

(القانون الأول) منها هو (أن الحد) يرسم بما يميز الشيء عن غيره، وبذلك فهو (إنما يذكر جوابا عن سؤال) طلب حصول المسؤول عنه في الذهن (في المحاورات) جمع محاورة وهي المجاوبة والمكالمة بين طرفين يتفهم فيها كل طرف من المتحاورين وجهة نظر الطرف الآخر مع عرض الأدلة من طرف وتوجيه الانتقاد من الثاني تعرفا على الحقيقة وتوصلا إليها، فإذا كان هذا التجاوب بين الطرفين بالفعل فهي محاورة حقيقية وإلا فهي تنزيلية وتقديرية، كما إذا جرد الانسان من نفسه خصما أو توهمه فبدأ يحاوره بإلقاء المسائل عليه وعرض الأدلة على ذلك وإيراد الأسئلة في الاعتراضات الممكنة والجواب عنها حسبما تقتضيه قواعد المناظرة، وهذا الضرب من السؤال هو ما يكون الحد جوابا عنه (و) بهذا يتقرر أنه (لا يكون الحد جوابا عن كل سؤال بل) يكون جوابا (عن بعضه) فقط، وذلك لأن الجواب ينبغي أن يكون مطابقا للسؤال والسؤال ليس دائما عن الحد فكذلك الجواب ليس دائما بالحد (والسؤال طلب) حصول المسؤول عنه في الذهن (وله) أي السؤال (لامحالة) لا بد[1] (مطلوب) يراد حصوله (وصيغة) أداة تدل عليه ليكون الجواب مطابقا له.

(والصيغ) الأدوات التي يطلب بها الجواب، ويكون بها التسآل كثيرة (و) كذلك (المطالب) جمع مطلب بمعنى مطلوب وهو ما يطلب حصوله هي

(١) مختار الصحاح / مادة حول.

أيضا (كثيرة) ذكر السكاكي في «المفتاح» منها اثني عشر، فقال: للاستفهام كلمات موضوعة وهي: الهمزة، وأم، وهل، وما، ومن، وأي، وكم، وكيف، وأين، وأنى، ومتى، وأيان، بفتح الهمزة وبكسرها».[1]

(و)أما المطالب فإنه لا حصر لها و(لكن أمهات) أي أصول (المطالب) هي (أربع)، وإذ قد حصرت هذه المطالب في أربعة فلنصر إلى إيرادها على الولاء، ونقول:

(المطلب الأول) من المطالب الأربع (ما يطلب بصيغة) أداة (هل) وهي حرف استفهام (ويطلب بهذه الصيغة) التي هي هل (أمران) تصديقيان، أي يطلب بها إفادة حصول التصديق بهما، سواء كان إيجابا أو سلبا، وإنما قلنا إن المطلوب بها أمران تصديقيان لأنها تختص بالتصديق، وهل هذا الطلب لا يكون إلا في موضع شك؟ فيه خلاف، قال إمام الحرمين: رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهل بظاهره لا يستعمل إلا في موضع الشك فيسأل به عما شك فيه جملة وتفصيلا، وجوابه، نعم، أو لا؟[2].

وهذان الأمران المطلوبان بهل هما (إما أصل الوجود) يعني وجود الشيء وتحققه في نفسه (كقولك هل الله - تعالى - موجود؟) أي متحقق في نفسه (أو يطلب) بها (حال الموجود) المتحقق في نفسه (ووصفه) الزائد على وجوده (كقولك: هل الله تعالى خالق البشر؟ وهل الله تعالى متكلم وآمر وناه) فكل هذه الأحوال والأوصاف أمر زائد على كونه موجودا متحققا في نفسه، وذلك لأننا نتعقلها بعد تعقله موجودا في نفسه وما كان كذلك فهو زائد لا محالة.

هذا هو المطلب الأول وأداته.

---

(١) مفتاح العلوم/ ٤١٨.

(٢) الكافية في الجدل/ ١٣٠.

(المطلب الثاني) من المطالب الأربع هو (ما يطلب) إفادته واستفادته (بصيغة) أداة (ما) التي قد تكون حرف استفهام أو اسم استفهام، (ويطلق) ما هذا (لطلب) إفادة واستفادة (ثلاثة أمور):

الأمر (الأول) منها (أن يطلب به شرح) معنى (اللفظ) الذي خفي هو على المخاطب به وبيان المراد به بلفظ آخر معروف المعنى عنده، (كما يقول من لا يدري العُقار: ما العقار؟ فيقال له: الخمر إذا كان يعرف) معنى (لفظ الخمر) ويعرف هذا الضرب من التعريف عند المناطقة بالتعريف اللفظي كما سيأتي وهو نوع من أنواع الرسم.

الأمر (الثاني) هو (أن يطلب) بما هذه الإتيان بـ(ـلفظ) كلي (محرر) بأن لا يكون مشتركا ولا مجازا خلا من القرينة المعينة للمراد منه و(جامع) لأفراد المعرف بحيث لا يكون أخص منه وإلا لم يكن جامعا لاستلزام الأخص الأعم دون العكس[1] و(مانع) من دخول أفراد غير المعرف فيه بحيث لا يكون أعم منه لعدم استلزام الأعم الأخص[2] (يتميز) ينفصل (به) أي بهذا اللفظ (المسؤول عنه) من المعاني (من غيره) الذي يشاركه في الجنس، وهذا هو المطلوب تحققه في هذا اللفظ أي الكلام (كيفما كان) هذا (الكلام) الدال على ذلك (سواء كان عبارة) أي معبرا به (عن عوارض ذاته) أي ماهيته، والمراد بالعوارض هنا المحمولات على الشيء الخارجة عن ماهيته، وهي على ضربين: عوارض ذاتية، وعوارض غريبة، فالذاتية: هي التي تلحق الشيء لذاته، كالإدراك للإنسان، أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للإنسان، بواسطة تعجبه أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه كالتحرك للإنسان، بواسطة كونه حيوانا، وما عدا هذه الثلاثة فهو من العوارض الغريبة، (و)

---

(١) الكافية في الجدل/ ١٣١. (٢) مفتاح العلوم/ ٤٦٠ ٤٦١.

عبارة عن (لوازمه البعيدة عن حقيقة) ماهية (ذاته) نفسه، فإن الذات تطلق ويراد بها نفس الشيء وعينه، وهو المراد هنا، وتطلق ويراد بها ماهيته وحقيقته، وعطف اللوازم على العوارض يحتمل أن يكون تفسيرا لعوارض الذات أو الذاتية فإنها لازمة للذات يمتنع انفكاكها عنها، وإن كانت الذات لا تتوقف عليها من حيث التعقل، أو من باب عطف الأخص على الأعم، وهو الظاهر، بدليل عطف حقيقة الذات بأو المفيدة للتنويع، ويحتمل أن يكون قصد بعوارض الذات العوارض المفارقة فقط، كالضاحك والكاتب بالفعل، وباللوازم العوارض الذاتية، ويدل لهذا ما سيأتي من التفرقة بين اللازم والعارض، تأمله.

(أو) كان عبارة عن (حقيقة) ماهية (ذاته) نفسه (كما سيأتي) ذكر ذلك في القانون الثاني، وذكر (الفرق بين الذاتي) وهو الداخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولا لا يتصور فهم المعنى دون فهمه، (والعرضي) وهو ما ليس كذلك فإذا سيق الجواب بعبارة عن عوارض ذاتية فقد تحقق هذا المطلب وذلك (كقول القائل: ما الخمر؟ فيقال: هو المائع الذي يقذف بالزبد ثم يستحيل إلى الحموضة) فهذه لوازم يمتنع انفكاكها عن الخمر (ويحفظ في الدن) واحد الدنان، وهذا عرض لا يمتنع انفكاكه عن الخمر (والمقصود) من هذا الأمر الثاني الذي يطلب بما (ألا يتعرض) في بيانه (لحقيقة) ماهية (ذاته) نفسه (بل يجمع بين عوارضه) المفارقة (ولوازمه) أي عوارضه الذاتية (ما يساوي بجملته الخمر بحيث) يكون ذلك المجموع من العوارض واللوازم أو من أحدهما منعكسا (لا يخرج منه الخمر) بل كلما وجد الخمر وجد ذلك المجموع (و) مطردا (لا يدخل فيه ما ليس بخمر) كلما وجد ذلك المجموع وجد الخمر.

(و) الأمر (الثالث: أن يطلب به) أي حرف ما (ماهية الشيء وحقيقة ذاته) نفسه (كمن يقول: ما الخمر؟ فيقال: هو) أي الخمر (شراب يسكر معتصر من العنب، فيكون ذلك) التعريف أو الجواب (كاشفا عن حقيقته) ماهيته لأنه مركب من جنس وهو الشراب وفصل وهو كونه مسكرا ومعتصرا من العنب وهي ذاتيات الخمر لا تعقل ماهيته وحقيقته إلا بها، (ثم يتبعه) أي الكشف عن الحقيقة أو التعريف بالذاتيات (لا محالة) لابد (التمييز) بين المعرف وبين ما يشاركه في الجنس.

هذا ما أورده المصنف فيما يطلب به حرف «ما» هذا، وفي هذا المعنى والشأن قال إمام الحرمين: وحرف «ما» أعم حروف السؤال، وإن كان الألف هو أصلا، فيقع به السؤال عن الجنس والوصف، وربما قامت مقام جميع أدوات السؤال، لكثرة تصرفها. فإذا قيل: ما عندك؟ فتقول: عندي ثوب ودابة أو دراهم. وإذا أضافه إلى عين، فيكون سؤالا عن الوصف كقولك: ما ثوبك؟ وما فرسك؟ وما مالك؟

يستعمل بمعنى كم فيقال: ما عدده؟ وبمعنى كيف، فيقال: ما حاله؟ وبمعنى متى، فيقال: ما زمانه؟ فلهذا قلنا: إنه أعم هذه الحروف.

قال السكاكي: أما «ما»: فللسؤال عن الجنس، تقول: ما عندك؟ بمعنى أي أجناس الأشياء عندك؟ وجوابه: إنسان، أو فرس، أو كتاب، أو طعام، وكذلك تقول: ما الكلمة، وما الاسم، وما الفعل، وما الحرف، وما الكلام، وفي التنزيل: «فما خطبكم» بمعنى أي أجناس الخطوب خطبكم، وفيه: «ما تعبدون من بعدي» أي من في الوجود تؤثرونه في العبادة؟ أو عن الوصف، تقول: ما زيد وما عمرو؟ وجوابه: الكريم والفاضل، وما شاكل ذلك، ولكون ما، للسؤال عن الجنس، وللسؤال عن الوصف، وقع بين فرعون وبين موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ما وقع لأن فرعون

حين كان جاهلا بالله تعالى معتقدا أن لا موجود مستقلا بنفسه سوى أجناس الأجسام، اعتقاد كل جاهل لا نظر له، ثم سمع موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «إنا رسول رب العالمين» سأل بما عن الجنس سؤال مثله فقال: «وما رب العالمين» كأنه قال: أي أجناس الأجسام هو؟ وحين كان موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ عالما بالله تعالى أجاب عن الوصف، تنبيها على النظر المؤدي إلى العلم بحقيقته الممتازة عن حقائق الممكنات، فلما لم يتطابق السؤال والجواب عند فرعون الجاهل، عجب من حوله من جماعة الجهلة، فقال لهم: «ألا تستمعون» ثم استهزأ بموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وجننه فقال: «قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون» وحين لم يرهم موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ يفطنون لما نبههم عليه في الكرتين من فساد مسألتهم الحمقاء واستماع جوابه الحكيم غلط في الثانية، فـ: «قال رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون» ويحتمل أن يكون فرعون قد سأل بما عن الوصف لكون رب العالمين عنده مشتركا بين نفسه وبين من دعاه إليه موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في قوله: «إنا رسول رب العالمين» لجهله وفرط عتوه، وتسويل نفسه الشيطانية له ذلك الضلال الشنيع من ادعاء الربوبية وارتكاب أن يقول: «أنا ربكم الأعلى» [1]. وقال المصنف في معيار العلم: «والثاني: مطلب «ما» ويعرف به التصور دون التصديق، وذلك إما بحسب الاسم كقولك: ما الخلاء وما عنقاء مغرب؟ أي ما الذي تريد باسمه؟ وهذا يتقدم كل مطلب فإن من لم يفهم معنى العالم والحدوث لا يمكن أن يسأل: هل العالم موجود؟ ومن لم يتصور معنى الدال لا يمكنه أن يسأله عن وجود. وإما أن يكون الطلب بحسب حقيقة الذات كقولك: ما الإنسان وما العقار؟ وأنت تطلب به حده إذا عرفت أن المراد باسم العقار هو الخمر، وهذا يتأخر عن مطلب «هل» فإن من لا يعتقد للخمر وجودا لا يسأل عن حده». [2]

---

(١) الكافية في الجدل / ١٣٠. (٢) معيار العلم في فن المنطق ص: ٢٤٨، ٢٤٩.

هذا ما تأتى ذكره في هذا المطلب الثاني وأداته التي هي ما (و) في هذا الشأن والمقام يجب أن يعلم أن (اسم الحد) أي لفظه (في العادة) وهي الاستمرار على شيء والمعاودة عليه مرة بعد أخرى، وتستقر عادة ما بمرتين فصاعدا (قد يطلق على هذه الأوجه الثلاثة المتقدمة (بالاشتراك) اللفظي كالعين للباصرة والجارية والذهب والفضة وغيرها مما وضع له هذا اللفظ، وإذا كان الأمر كذلك وهو حصول هذا الاشتراك الذي قد يوقع في الإجمال والإبهام (فـ)ـإنه يجب المصير إلى الإتيان بما يرفع ذلك من البيان (فلنخترع) من أجل ذلك (لكل واحد) من هذه الثلاثة (اسما) يمتاز به عما يشاركه في اسم الحد:

(ولنسم) الوجه (الأول) في الذكر (حدا لفظيا) نسبة إلى اللفظ (إذ السائل بـ«ما» (لا يطلب به) أي بلفظ ما (إلا شرح) معنى (اللفظ) الذي خفي هو عليه بلفظ آخر واضح المعنى عنده، كما يقول من لا يدري العقار: ما العقار؟ فيقال له: الخمر، إذا كان يعرف معنى لفظ الخمر، هذا ما يتعلق بهذا الحد اللفظي وتسميته.

(و) بعد أن أنجزنا هذا فلننتقل عنه و(لنسم) الوجه (الثاني) في الذكر والرتبة (حدا رسميا) نسبة إلى الرسم بالمعنى اللغوي وهو الأثر [1]، لأنه لما كان هذا التعريف أو الحد بالخاصة اللازمة الخارجة التي هي من آثار الشيء، كان تعريفا بالأثر [2] (إذ هو) أي هذا الوجه (مطلب) مصدر بمعنى مفعول (مرتسم) ناظر ومتوسل (بـ)ـرسوم الشيء وآثاره إلى (العلم) به (غير متشوف) متطلع (إلى درك) اسم مصدر بمعنى إدراك، أي تحصيل (حقيقة) ماهية (الشيء) المطلوب له استفادته بـ«ما»، هذا ما نسمي به هذا الوجه أو الحد الثاني.

---

(١) حاشية العلامة البلاقي على شرح الشيخ القويسني على سلم الأخضري.

(٢) مغني الطلاب للمغنيسي شرح إيساغوجي للأبهري / ١٢٤.

(ولنسم) الوجه الذي هو (الثالث) في الذكر هنا، والأول في الرتبة (حدا حقيقيا) نسبة إلى الحقيقة التي هي الماهية (إذ مطلب) مصدر بمعنى مفعول؛ أي مطلوب (الطالب) بما (منه) أي هذا الوجه (درك) أي تحصيل (حقيقة) ماهية (الشيء) المطلوب له بها.

(وهذا) الوجه (الثالث، شرطه أن يشتمل على جميع ذاتيات الشيء) أي صفاته الذاتية النفسية وهي التي بها يكون الشيء هو هو، أو هي التي لا يتصور فهم ذات الشيء دون فهمها (فإنه) أي الأمر والشأن (لو سئل عن حد الحيوان) مثلا (فقيل) في الجواب عن ذلك: (جسم حساس) أي جواهر مجتمعة لها إحساس (فقد جيء) في الجواب (بوصف ذاتي) للحيوان (وهو) أي هذا الوصف الذاتي (كاف في الجمع) أي الانعكاس (و) كاف في (المنع) أي الاطراد (ولكنه) أي هذا الحد (ناقص) لعدم اشتماله على جميع ذاتيات الحيوان، ولهذا قال: (بل حقه) أي هذا الوصف الذاتي المذكور (أن يضاف إليه) ذاتي آخر وهو (المتحرك بالإرادة) والإرادة صفة يتأتى بها تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه وإضافة هذا الذاتي واجبة (فإن كنه) أي حد (حقيقة) ماهية (الحيوان، يدركه) يتصوره (العقل بمجموع الأمرين) أي بالهيأة المجتمعة منهما، (فأما المرتسم) الناظر إلى رسوم الحيوان وآثاره مثلا (الطالب) بـ«ما» (للتمييز) بين الحيوان وبين ما يشاركه في الجنس (فـ)ـإنه (يكتفي بـ)ـالعرضيات واللوازم أو ببعض الذاتيات كـ(ـالحساس) هذا إذا قال إنه جسم بل (وإن لم يقل إنه جسم أيضا ـ) لحصول المطلوب بالحساس.

هذا ما يتعلق بهذا المطلب الثاني وما فيه من بحوث معرفية.

(المطلب الثالث) من المطالب الأربع هو (ما يطلب بصيغة) أداة (لم) الاستفهامية وهذا الذي يطلب بها (هو سؤال) مخصوص إذ هو سؤال (عن

العلة و) أما (جوابه فإنه) يحصل (بالبرهان) الذي هو عبارة عن أقاويل مخصوصة، ألفت تأليفا مخصوصا، بشرط مخصوص، يلزم منه رأي، هو مطلوب الناظر بالنظر، (على ما سيأتي) بيان (حقيقته) في الفن الأول والثاني من الدعامة الثانية.

وفي شأن هذه الأداة قال إمام الحرمين نقلا عن النحاة: فإن أصل لم، وبم، وعم، ما. غير أنه لما أسقط منه الألف، بقي الميم، فتعذر استعمالها فأضيف إليها لام، أو عين، أو باء [1]، وقال ابن هشام: ويجب حذف ألف ما الاستفهامية إذا جرت وإبقاء الفتحة دليلا عليها نحو، فيم، وإلام، وعلام، وبم، وقال الكميت:

فتلك ولاة السوء قد طال مكثهم فحتام حتام العناء المطول

وربما تبعت الفتحة الألف في الحذف، وهو مخصوص بالشعر كقوله:

يا أبا الأسود لم خلفتني لهموم طارقات وذكر

وعلة حذف الألف الفرق بين الاستفهام والخبر، فلهذا حذفت في نحو: «فيم أنت من ذكراها»، «فناظرة بم يرجع المرسلون»، «لم تقولون ما لا تفعلون». وثبتت في «لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم»، «يومنون بما أنزل إليك»، «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي» وكما لا تحذف الألف في الخبر لا تثبت في الاستفهام.

وفي شأن هذا المطلب الثالث قال المصنف في معيار العلم: «والثالث: مطلب « لم » وهو طلب العلة لجواب هل كقولك: لم كان العالم حادثا؟ وهو إما طلب علة التصديق كقولك: لم قلت أن الله موجود؟ فإنه لا يطلب

(١) مغني الطلاب للمغنيسي شرح إيساغوجي للأبهري / ١٢١.

العلة في وجوده بل العلة في وقوع التصديق بوجوده، وهو برهان الآن بلغة المنطقيين، وقياس الدلالة بلغة المتكلمين، وإما طلب علة الوجود كقولك لم حدث العالم؟ فنقول: لإرادة محدثة».(١)

هذا ما يتعلق بهذا المطلب الثالث.

(المطلب الرابع) من المطالب الأربع (ما يطلب بصيغة) أداة (أي وهو) أي: لفظ أي (الذي يطلب به) هو (تمييز ما) الشيء الذي (عرف جملته) وكليته (عما اختلط به) مما يشاركه في الجنس فانبهم به (كما إذا قيل: ما الشجر؟ فقيل) في الجواب: (إنه جسم، فينبغي) طلبا للبيان والتفصيل (أن يقال: أي جسم هو؟ فيقول) المجيب في الجواب (نام) فيمتاز الشجر عما يشاركه في الجسمية ولكنه غير نام نحو التراب والحجر وغيرهما، وفي هذا الشأن قال السكاكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وأما أي، فللسؤال عما يميز أحد المتشاركين في أمر يعمهما، يقول القائل: عندي ثياب، فتقول: أي الثياب هي؟ فتطلب به وصفا يميزها عندك عما يشاركها في الثوبية، قال -تعالى- حكاية عن سليمان عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: [أيكم يأتيني بعرشها] أي: الإنسي أم الجني؟ وقال حكاية عن الكفار: [أي الفريقين خير مقاما] أي: أنحن أم أصحاب محمد عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ؟»(٢). وقال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا المطلب: «والرابع مطلب «أي» وهو الذي يطلب به تمييز الشيء عما عداه».(٣)

(وأما مطلب كيف، وأين، ومتى، وسائر صيغ) أدوات (السؤال فداخل في مطلب هل) المتقدم بيانه (والمطلوب به) أي هل، أو كيف، وما عطف عليه (صفة الوجود) أي الحال الزائدة عليه، كقولك: كيف زيد؟ أي حاله الذي

---

(١) معيار العلم في فن المنطق، ص: ٢٤٩. (٢) الكافية في الجدل / ١٣٠.

(٣) معيار العلم في فن المنطق، ص: ٢٤٩.

يتصف به زيادة على وجوده، فيقال: سليم معافى، مثلا وقولك: أين زيد؟ أي مكانه الذي يتصف بالوجود فيه، وقولك: متى خرج زيد من داره؟ أي زمان خروجه الذي اتصف به، فيه أن المطلوب بهل التصديق بأصل الوجود أو صفته ليس إلا، والمطلوب بهذه الأدوات التصور لا غير.

قال السكاكي رَحِمَهُ اللَّهُ: وهذه الكلمات -الاستفهامية - ثلاثة أنواع أحدها: يختص طلب حصول التصور، وثانيها: يختص طلب حصول التصديق، وثالثها: لا يختص. وقد نبهت فيما سبق أن التصور مرجعه إلى تفصيل المجمل أو إلى تفصيل المفصل بالنسبية أي إلى شيء ما وإذا تأملت التصديق وجدته راجعا إلى تفصيل المجمل أيضا، وهو طلب تعيين الثبوت أو الانتفاء في مقام التردد، والهمزة من النوع الأخير أي الذي لا يختص تقول في طلب التصديق بها: أحصل الانطلاق؟ وأزيد منطلق؟ وفي طلب التصور بها في طرف المسند إليه: أدِبْس في الإناء أم عسل؟ وفي طرف المسند: أفي الخابية دبسك أم في الزّق؟ فأنت في الأول تطلب تفصيل المسند إليه وهو المظروف، وفي الثاني تطلب تفصيل المسند وهو الظرف.

وهل: من النوع الثاني أي الذي يختص بالتصديق - لا يطلب به إلا التصديق، كقولك: هل حصل الانطلاق؟ وهل زيد منطلق؟

وأما ما، ومن، وأي، وكم، وأين، وكيف، وأنى، ومتى، وأيان، فمن النوع الأول من طلب حصول التصور على تفصيل بينهن». (١)

وقال البابرتي عند قول المصنف القزويني «والباقية لطلب التصور» الباقية أي بعد الهمزة، وهل من الألفاظ المستعملة في الاستفهام لطلب التصور لا

(١) مفتاح العلوم/ ٤٢٢ ٤٢٣.

غير، لا يطلب بها تصديق (١)، فكيف يكون مطلبها داخلا في مطلب هل؟ وقد يجاب بأنه داخل فيه من حيث إن كلا منهما يطلب به صفة الوجود، والاختلاف في الغاية لا يضر لاستلزام التصديق التصور. قال البابرتي: «وقد عرفت أن هل للتصديق ولا ينفك عن تصور المحكوم عليه، وبه». (٢)

هذا منتهى القول في هذا القانون الأول.

(١) شرح التلخيص للقزويني / ٣٥٢.

(٢) شرح التلخيص للقزويني / ٣٥١.

(القانون الثاني)

يعني هذا هو (القانون الثاني) من القوانين الستة المذكورة، وهذا القانون متضمنه ما يجب أن يكون قائما بالحاد من الصفات الإدراكية لما يحده، هذا متضمن هذا القانون، وإذا تقرر هذا وعلم فإنه يصار إلى إيراد هذا القانون مفصلا فيقال:

اعلم (أن الحاد) المفسر للمحدود -وهو ما تعلق به الحد[1]- يجب و(ينبغي) صناعة (أن يكون بصيرا) عالما (بالفرق بين الصفات الذاتية) وهي التي بها يكون الشيء هو هو، ولا يمكن أن يتعقل بدونها (و) بين الصفات (اللازمة) وهي التي لا تفارق الذات، ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عيلها، (و) الصفات (العرضية) وهي التي ليس من ضرورتها أن تلازم الذات (وذلك) الفرق (غامض) أي غير واضح، قال الشيخ العطار عند قول السيد البليدي: «ولا شك أن هذا التمييز عسر حتى إن الشيخ معترف بأنه الموجب لصعوبة التحديدات، خلافا لقول الشيخ أبي البركات: تحديد الأشياء في غاية السهولة». نقلا عن السيد في شرح الشمسية: «اعلم أن الحقائق الموجودة يتعسر الاطلاع على ذاتياتها والتميز بينها وبين عرضياتها تعسرا تاما واصلا إلى حد التعذر، فإن الجنس يشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة، فلذا ترى رئيس القوم يستصعب تحديد الأشياء، وأما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فأمرها سهل، فإن اللفظ إذا وضع في اللغة أو الاصطلاح لمفهوم مركب فما كان داخلا فيه كان ذاتيا له، وما كان خارجا عنه كان عرضيا له، فتحديد المفهومات في غاية السهولة، وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسوما بحسب الاسم، وتحديد الحقائق في غاية الصعوبة، وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسوما بحسب الحقيقة.اهـ

(١) الحدود الكلامية والفقهية لأبي بكر الصقلي / ٩٠.

وقال العلامة حمزة الفناري في فصول البدائع: «الاطلاع على ذاتيات الماهيات صعب، أما الحقيقية فمطلقا، وأما الاعتبارية فبالنسبة إلى غير المعتبر، فلذلك نظروا في الآثار الفائضة عنها واشتقوا منها ما يحمل على الماهية، وجعلوا المستتبع العام جنسا والخاص فصلا إن لم تعلم ذاتيتها وتابعيتها عرضا عاما وخاصا.اهـ» (١).

وإذا كان هذا الأمر وهو كون الفرق بين الذاتي والعرضي غامضا وعسرا (فـ) ـإنه (لا بد) لا عوض ولا مناص (من بيانه) حتى تكون أيها المتلقي لهذا الفن على بصيرة عند التحديد، وفي سبيل تحصيل ذلك البيان نمضي (فنقول) فيه:

اعلم أن (المعنى) وهو ما يعنى ويقصد باللفظ من الصور الحاصلة في العقل (إذا نسب إلى المعنى) الآخر (الذي يمكن) ويصح (وصفه به) أي بذلك المعنى المنسوب (وجد) ذلك المنسوب (بالإضافة) أي النسبة (إلى) المنسوب إليه (الموصوف) به (في الوجود) الذهني بناء على أن الماهية لا وجود لها في الخارج وإنما الموجود فيه ما صدقاتها وإلا فالمراد بالوجود ما هو أعم، وألفي:

(إما ذاتيا) نسبة إلى الذات بمعنى الماهية (له) أي المنسوب إليه كالحيوانية والناطقية بالنسبة للإنسان (ويسمى) هذا المعنى (صفة نفس) ومن خصائصها أنها لا تعلل.

(وإما لازما) له كالضاحكية بالنسبة للإنسان أيضا (ويسمى تابعا) لأنه يتبع الماهية ويلازمها في الوجود، وإن كان تعقلها لا يتوقف على تعقله، ويسمى خاصة أيضا إن كان يختص بحقيقة واحدة كالضاحك بالقوة للإنسان، وإلا

---

(١) الحاشية الكبرى على مقولات السيد البليدي / ١٠١ ١٠٤.

بأن لم يكن مختصا بحقيقة واحدة كان عرضا عاما كالمتنفس بالقوة، فإنه عرض لازم غير منفك عن ماهية الحيوان غير مختص بحقيقة واحدة.

(وإما عارضا لا يبعد أن ينفصل عنه) أي المعنى الموصوف به (في الوجود) الخارجي، أما الذهني فلا يعرض فيه أصلا حتى يقال إنه لا يبعد أن ينفصل عنه فيه، وهو عام إن لم يختص بحقيقة واحدة كالمتنفس بالفعل، وخاص إن اختص بحقيقة واحدة كالكاتب بالفعل.

(ولابد) لا مناص ولا عوض (من إتقان هذه النسبة) المذكورة آنفا (فإنها نافعة في الحد والبرهان جميعا) وذلك لأن كلا منهما مركب، والمركب لا تتم معرفته إلا بعد معرفة أجزائه التي يتركب منها.

أما الحد فمركب من الجنس والفصل، ومعرفتهما متوقفة على معرفة نسبتهما إلى المحدود.

وأما البرهان فمركب من مقدمتين كل مقدمة منهما مركبة من موضوع ومحمول ومعرفة صحة حمل أحدهما على الآخر متوقفة على معرفة نسبة المحمول الى الموضوع، وسيأتي بيانه بما هو واضح في محله.

هذه هي أنواع هذه الصفات المعاني على وجه الجملة، فلنصر الآن إلى بيانها وذكر ما به يتميز كل نوع منها عن غيره قائلين:

(أما) الوصف (الذاتي) أي المنسوب إلى الذات بمعنى الماهية (فإني أعني به كل) وصف (داخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولا لا يتصور فهم المعنى) أي الذات التي نسب إليها (دون فهمه) لأنه جزؤه والشيء لا يتعقل دون تعقل جزئه (وذلك كاللونية) بالنسبة (للسواد) فإنه لا يمكن تعقله دون تعقلها، وإلا فمن تعقل السواد فحتما أنه تعقل اللونية أيضا، (و) مثلها في ذلك (الجسمية)

بالنسبة (للفرس والشجر) مثلا (فإن من فهم) معنى (الشجر) وكذلك معنى الفرس (فقد فهم جسما مخصوصا) وهو النامي (فتكون الجسمية داخلة في ذات) ماهية (الشجرية) وكذا الفرسية (دخولا به قوامها) أي تحققها (في الوجود) الخارجي (والعقل) أي الوجود الذهني، على وجه (لو قدر) أي فرض (عدمها) أي الجسمية في الخارج (لبطل وجود الشجرية) فيه (وكذا) وجود (الفرس) فيه أيضا (ولو قدر) أي فرض (خروجها) أي الجسمية (عن الذهن لبطل فهم) معنى (الشجر والفرس من الذهن) أيضا (وما يجري هذا المجرى فلا بد) أي لا فراق ولا عوض من إدراجه أي إدخاله في هذا الشيء الذي يراد معرفة كنهه وحقيقته (فمن يحد النبات) مثلا فإنه (يلزمه) عقلا وخارجا (أن يقول) في حده (جسم نام لا محالة) أي لا بد، وذلك لأنه وصف ذاتي له لا يتعقل كنهه دون تعقل ذاتيته. قال المصنف رحمه الله في المعيار: «أما الذاتي فيطلق على وجهين: أحدهما أن يكون المحمول مأخوذا في حد الموضوع مقوما له داخلا في حقيقة كقولنا: الإنسان حيوان، فيقالك الحيوان ذاتي للإنسان أي هو مقوم له كما سبق بيانه. وإما أن يكون الموضوع مأخوذا في حد المحمول كقولنا: بعض الحيوان إنسان فإن المحمول هو الإنسان ههنا لا الحيوان، والإنسان لا يؤخذ في حد الحيوان بل الحيوان يؤخذ في حد الإنسان، فكل شيئين لا يؤخذ أحدهما في حد الآخر فليس أحدهما ذاتيا للآخر. وقد يمثل بالفطوسة في الأنف فإنه ذاتي للأنف بالمعنى الأخير، إذ لا يمكن تحديد الفطوسة إلا بذكر الأنف في حده».[1]

هذا ما يتعلق بالوصف الذاتي (وأما) الوصف (اللازم فما لا يفارق الذات) أي الماهية (البتة) أي قطعا (ولكن فهم الحقيقة والماهية) له (غير موقوف عليه)

(١) معيار العلم في فن المنطق، ص: ٢٤٩.

أي على هذا اللازم الذي لا يفارق الذات (كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات والشجر عند طلوع الشمس) وكذلك بعد زوالها (فإن هذا) أي وقوع الظل لهذه الأشخاص وغيرها من الأجسام الكثيفة (أمر لازم) عادة (لا يتصور أن يفارق وجوده) أي شخص الفرس وما عطف عليه (عند من يعبر عن مجاري العادات باللزوم ويعتقده) لتكرره كلما وجد سببه ولعدم تخلفه عنه (ولكنه من توابع الذات) أي الماهية والمراد ما صدقها من الأشخاص العينية (ولوازمه) أي الذات بمعنى الماصدق فحسب (و)بذلك يتحقق أنه (ليس) ذلك اللازم (بذاتي له) أي الذات بمعنى الماصدق لعدم اندراجه في ماهيته.(وأعني به) أي هذا اللازم الذي ليس ذاتيا (أن فهم تصور حقيقته) أي الذات بمعنى الماصدق (غير موقوف على فهم) تصور (ذلك) اللازم (له) أي الذات بمعنى الماصدق (إذ الغافل عن وقوع الظل) لشخص الفرس وغيره من الأجسام العينية (يفهم) يتصور حقيقة (الفرس والنبات، بل يفهم) تصور حقيقة (الجسم الذي هو أعم منه) أي من شخص الفرس والنبات (وإن لم يخطر بباله عقلا ذلك) اللازم الذي هو الظل (وكذلك كون الأرض مخلوقة) فإنه وصف لازم عقلا للأرض لا يتصور مفارقته لها، ولكن فهم) تصور حقيقة (الأرض غير موقوف على فهم) تصور (كونها) أي الأرض (مخلوقة فقد يدرك) ويتصور (حقيقة الأرض والسماء من لم يدرك) ولم يتصور (بعد أنهما مخلوقتان، فإنا نعلم) ونتصور (أولا حقيقة الجسم ثم نطلب بالبرهان كونه مخلوقا) وما شأنه أن يطلب بالبرهان للشيء فتصور حقيقة ذلك الشيء لا يتوقف عليه وإلا لزم الدور وهو محال (ولا يمكننا أن نعلم) ونتصور (الأرض والسماء ما لم نعلم) ونتصور (الجسم) لأنه ذاتي لهما تتقوم به ماهيتهما وتتحقق في الوجودين بخلاف كونهما مخلوقتين.

وقول المصنف في أول الكلام على هذا الوصف: (ولكن فهم الحقيقة والماهية) يتقرر بأنه من باب عطف مرادف، فإن حقيقة الشيء وماهيته ما

به الشيء هو هو، كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان، بخلاف الضاحك والكاتب مما يتصور الإنسان بدونه، فإنه من العوارض اللازمة.

وقيل: الحقيقة ما به الشيء هو هو، أي ما به يكون الشيء نفسه، فحقيقة الإنسان مثلا الحيوانية والناطقية الثابتتان في الواقع، وماهيته هي الصورة الذهنية المأخوذة منهما المحمولة على الإنسان وهو مفهوم الحيوان الناطق فعلى هذا يكون بينهما فرق.(١)

(وأما) الوصف (العارض فأعني به ما ليس من ضرورته) العقلية أو العادية (أن يلازم) الذات بمعنى الماصدق (بل يتصور مفارقته) لها (إما سريعا كحمرة الخجل) فإنها سرعان ما تفارق الذات (أو بطيئا كصفرة الذهب) فإنها تفارق الذات ببطء وتدريج إما بالمعالجة أو بدونها بدليل وجود ذهب أحمر، ولولا جواز تلك المفارقة ما وجد الأحمر، عكس اللازم، فإنه لا يمكن وجود إنسان كاتب مثلا وآخر غير كاتب، وجسم له ظل وآخر لا ظل له (وزرقة العين) فإنها ليست وصفا لازما للعين إذ سببها البرد المفرط، قال ابن خلدون رَحِمَهُ ٱللَّهُ -: ونظير هذين الإقليمين الأول والثاني مما يقابلهما من الشمال الإقليم السابع والسادس شمل سكانهما أيضا البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال، إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرئي العين أو ما قرب منها ولا ترتفع إلى المسامتة ولا ما قرب منها فيضعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها وتنتهي إلى الزعورة، ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود وصهوبة الشعور.(٢)

(و)كذلك (سواد الزنجي) فإنه ليس أيضـًا وصفا لازما للإنسان باعتبار ماهيته إذ سببه شدة الحر، قال ابن خلدون رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وفي القول بنسبة السواد

(١) شرح العقائد النسفية / ٥٧. (٢) المقدمة / ١١٤.

إلى حام بن نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ غفلة من طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة إحداهما من الأخرى فتطول المسامتة عامة الفصول، فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لإفراط الحر، ويسمى سكان الجنوب من الإقليمين الأول والثاني باسم الحبشة والزنج والسودان، أسماء مترادفة على الأمم المتغيرة بالسواد، وإن كان اسم الحبشة مختصا منهم بمن تجاه مكة واليمن، والزنج بمن تجاه بحر الهند، وليست هذه الأسماء لهم من أجل انتسابهم إلى آدمي أسود لا حام ولا غيره، وقد نجد من السودان أهل الجنوب من يسكن الرابع المعتدل أو السابع المنحرف إلى البياض، فتبيض ألوان أعقابهم على التدريج مع الأيام، وبالعكس فيمن يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب، تسود ألوان أعقابهم، وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء، قال ابن سينا في أرجوزته في الطب:

بالزنج حر غيّر الأجسادا ... حتى كسى جلودها سوادا
والصِقلب اكتسبت البياضا ... حتى غدت جلودها بضاضا[1]

(وربما لا يزول) ذلك العارض (في الوجود) العيني (كزرقة العين) مثلا فإنها لا تفارق الذات التي اتصفت بها في الخارج (ولكن يمكن رفعه) أي هذا العارض الذي لا يزول في الوجود (في الوهم) وهو القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات بشرط أن تكون تلك المدركات الجزئية لا تتأدى إلى مدركها من طريق الحواس، وذلك كإدراك الصداقة التي بين زيد وعمرو مثلا، وكالعداوة التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه، والمحبة

(١) المقدمة / ١١٣ ١١٤.

التي تدركها السخلة من أمها فتميل إليها، وغير ذلك من المعاني الجزئية، وهي قائمة بأول التجويف الأخير من الدماغ، وخزانتها تسمى الحافظة والذاكرة قائمة بمؤخر تجويفه.[1]

(وأما كون الأرض مخلوقة، وكون الجسم الكثيف ذا ظل مانع نور الشمس فإنه ملازم) لهما (لا تتصور مفارقته) لا خارجا ولا وهما، وهذا لا يقتضي أن فهم الشيء وحقيقته يتوقف على فهم ملازمه (بل الشيء (يفهم) ويتصور هو وحقيقته (دونه) أي الملازم لعدم اندراجه في ماهيته.

(ومن مثارات) أي انبعاثات (الأغاليط الكثيرة) في الحدود (التباس الوصف اللازم التابع) للذات (ب) الوصف (الذاتي) لها (فإنهما) أي التابع و الذاتي (مشتركان في استحالة المفارقة) للذات عقلا وخارجا.

(واستقصاء ذلك) المثار الذي تنبعث منه الأغاليط الكثيرة (في هذه المقدمة) المنطقية (التي هي كالعلاوة) بالكسر ما عليت به على البعير بعد تمام الوقر أو علقته عليه كالسقاء والسفّود، والجمع العلاوى بفتح الواو مثل إداوة وإداوى وعليه فالعلاوة معناه الزيادة، فيكون المعنى: التي هي كالزيادة (على هذا العلم) أي المنطق أمر (غير ممكن) عادة ومنهجا (وقد استقصيناه في كتاب معيار العلم) المخصص لهذا العلم. ونص ما أورده رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ذلك قوله: «مثارات الغلط في الحدود وهي ثلاثة: أحدها في الجنس، والآخر في الفصل، والثالث مشترك.

المثار الأول الجنس وهي من وجوه: فمنها أن يوضع الفصل بدل الجنس فيقال في العشق إنه إفراط المحبة، وإنما هو المحبة المفرطة فالمحبة جنس

---

(١) شرح المواقف العضدية للشريف الجرجاني / ٢ / ٥٨٧، وحاشية العلامة المناوي على شرح اللب المصون للعلامة الدمنهوري على الرسالة المسماة بالجوهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون للشيخ عبد الرحمن الأخضري / ١٢٦.

والإفراط فصل. ومنها أن توضع المادة مكان الجنس كقولك للسيف: إنه حديد يقطع، وللكرسي: إنه خشب يجلس عليه. ومنها أن تؤخذ الهيولي مكان الجنس كقولنا للرماد: إنه خشب محترق، فإنه ليس خشبا في الحال بل كان خشبا بخلاف الخشب من السرير فإنه موجود فيه على أنه مادة، وليس موجودا في الرماد، ولكن كان فصار شيئا آخر بتبدل صورته الذاتية، وهو الذي أردنا بالهيولي، ولك أن تعبر عنه بعبارة أخرى إن استبشعت هذه العبارة. ومنها أن تؤخذ الأجزاء بدل الجنس فيقال في حد العشرة، إنه خمسة وخمسة أو ستة وأربعة أو ثلاث وسبعة وأمثالها، وليس كذلك قولنا في الحيوان إنه جسم ونفس، لأن كون الجسم نفسا ما يرجع إلى فصل ذاتي له، فإن النفس صورة وكمال للجسم ولا كالخمسة للخمسة الأخرى. ومنها أن توضع الملكة مكان القوة كقولنا: العفيف هو القوي على اجتناب اللذات الشهوانية، وليس كذلك إذ الفاجر أيضا يقوى ولكنه يفعل، ولكن يكون ترك اللذات للعفيف بالملكة الراسخة وللفاجر بالقوة. وقد تشتبه الملكة بالقوة، وكقولك: إن القادر على الظلم هو الذي من شأنه وطباعه النزوع إلى انتزاع ما ليس له من يد غيره، فقد وضع الملكة مكان القوة لأن القادر على الظلم قد يكون عادلا لا ينزع طبعه إلى الظلم. ومنها ان يوضع النوع بدل الجنس فيقال: الشر هو ظلم الناس، والظلم أحد أنواع الشر، والشر جنس عام يتناول غير الظلم.

المثار الثاني من جهة الفصل وذلك بان يوضع ما هو جنس مكان الفصل، أو ما هو خاصة أو لازم او عرضي مكان الفصل، وكثيرا ما يتفق ذلك والاحتراز عنه عسر جدا.

المثار الثالث ما مشترك وهو على وجوه: فمنها أن يعرف الشيء بما هو أخفى منه كمن يحد النار بأنه جسم شبيه بالنفس والنفس أخفى من النار، أو

يحده بما هو مثله في المعرفة كتحديد الضد بالضد مثل قولك الزوج ما ليس بفرد، ثم تقول الفرد ما ليس بزوج، أو تقول الزوج ما يزيد على الفرد بواحد، ثم تقول الفرد ما ينقص عن الزوج بواحد، وكذا إذا أخذ المضاف في حد المضاف. فتقول: العلم ما يكون الذات به عالما. ثم تقول: العالم منقام به العلم والمتضايفين يعلمان معا، ولا يعلم أحدهما بالآخر بل مع الآخر. فمن جهل العلم جهل العالم، ومن جهل الأب جهل الابن، فمن القبيح أن يقال للسائل الذي يقول: ما الأب من له ابن، فإنه يقول: لو عرفت الابن لعرفت الأب بل ينبغي أن يقال: الأب حيوان يوجد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك، فلا يكون فيه تعريف الشيء بنفسه ولا حوالته على ما هو مثله في الجهالة. ومنها ان يعرف الشيء بنفسه أو بما هو متأخر عنه في المعرفة كقولك للشمس: كوكب يطلع نهارا، ولا يمكن تعريف النهار إلا بالشمس، فإن معناه زمان طلوع الشمس فهو تابع للشمس فكيف يعرف؟ وكقولك في الكيفية: أن الكيفية ما بها تقع المشابهة وخلافها، ولا يمكن تعريف المشابهة إلا بأنها اتفاق في الكيفية، وربما يخالف المساواة فإنها اتفاق في الكمية، وتخالف المشاكلة فإنها اتفاق في النوع؛ فهذا وأمثاله مما يجب مراقبته في الحدود حتى لا يتطرق إليه الخطأ بإغفاله، وكان أمثلة هذا مما يخرج عن الحصر، وفيما ذكرنا تنبيه على الجنس». (١)

هذا ما أورده رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان هذه المثارات.

(فإذا فهمت) هذا وتصورت مما ذكرت لك آنفا (الفرق بين الوصف الذاتي) للماهية (و)الوصف (اللازم) لها (فلا تورد) وتذكر (في الحد) التعريف (الحقيقي) وهو الذي يكشف عن كنه الشيء وحقيقته (إلا الذاتيات)

---

(١) معيار العلم في فن المنطق، ص: ٢٧٧، ٢٨٠.

الداخلة في ماهية الشيء وحقيقته دخولا لا يتصور فهم المعنى دون فهمها، كاللونية للسواد، والجسمية للفرس والشجر مثلا (وينبغي) أي يجب صناعة (أن تورد) تذكر في الحد التام (جميع الذاتيات، حتى يتصور بها كنه) وحد حقيقة الشيء المحدود وماهيته، وأعني بالماهية أي الحقيقة على القول بترادفهما (ما يصلح أن يقال في جواب) سؤال بصيغة (ما هو؟ فإن القائل) أي السائل بصيغة (ما هو، يطلب) بسؤاله هذا (حقيقة الشيء) وماهيته (فلا يدخل في جوابه إلا) الوصف (الذاتي) حتى يكون الجواب مطابقا للسؤال.

(و)الوصف (الذاتي ينقسم إلى عام) وهو ما عم الشيئين من الحقائق المختلفة فأكثر (ويسمى) في اصطلاح المناطقة (جنسا، وإلى خاص)وهو ما اختص بحقيقة واحدة (ويسمى)في اصطلاحهم أيضا (نوعا، فإن كان)الوصف (الذاتي العام لا أعم منه)في الوجود الذهني (سمي جنس الأجناس)أو الجنس العالي لأنه لا جنس فوقه (وإن كان)الوصف (الذاتي الخاص لا أخص منه)في الوجود الذهني (سمي نوع الأنواع)أو النوع الحقيقي إذا كان فوقه الأجناس وإلا سمي النوع المنفرد ويمثل له بالعقل وما تحته من العقول العشرة المتفقة بالحقيقة عند من يعتقد ذلك إذا اعتبرنا أن الجوهر جنس له على القول بأنه نوع وسمي مفردا لأنه لا يوجد له مثال في الوجود.

(و)هذا التقسيم (هو اصطلاح المنطقيين، ولنصالحهم) في مصنفنا (عليه فإنه)أي هذا الاصطلاح لا ضرر فيه على عقائد المسلمين.

(وهو) أي هذا الاصطلاح (كـ)ـالاصطلاح (المستعمل أيضا في علومنا) الإسلامية (ومثاله)أي هذا المستعمل في علومنا، أو ما هو بمنزلته عند المناطقة (أنا إذا قلنا)في تقسيم بعض الممكنات: (الجوهر)-وقد عرفه الحكماء بأنه موجود لا في الموضوع. والمتكلمون بأنه المتحيز بالذات. وجماعة

من المعتزلة بأنه قائم بنفسه. وآخرون بأنه الغني عن المحل. ونقض هذين الأخيرين بصدقهما على الواجب تعالى وتقدس[1]- من حيث هو (ينقسم انقساما) حقيقيا (إلى جسم) وهو -عند جمهور المتكلمين- ما تركب من جوهرين فأكثر، قال ابن زكري:

والجسم في مصطلح الكلام ... أقلــه جــزآن بانتظـــام

حيــث تألــف همــا جســمان ... تأليــف ذيــن ذاك تأليفــان

وذهب النظام: إلى أن الأجسام لا تتناهى موريا بالنظام وبالجوهر الفرد فقال:

ولو أبصر النظام جوهر ثغره ... لأيقن حقا أنه الجوهر الفرد

(و)إلى (غير جسم) وهو الجوهر المجرد كالعقل والنفس. (والجسم ينقسم إلى نام) كالإنسان (وغير نام) كالحجر، (والنامي ينقسم إلى حيوان وغير حيوان) كالنبات، (والحيوان ينقسم إلى عاقل وهو الإنسان وغير عاقل (ف)ـإن (الجوهر) بذلك هو (جنس الأجناس إذ لا أعم منه. والإنسان نوع الأنواع، إذ لا أخص منه. والنامي نوع بالإضافة إلى جسم، لأنه) أي النامي (أخص منه)أي الجسم (وجنس بالإضافة إلى الحيوان لأنه)أي النامي (أعم منه)أي الحيوان (وكذلك الحيوان) الواقع في الرتبة (بين النامي الأعم) منه (والإنسان الأخص) منه، أي هو مثل النامي في كون كل منهما يسمى نوعا باعتبار ما فوقه من الأجناس وجنسا باعتبار ما تحته من الأنواع.

(فإن قيل) في منع دعوى كون الجوهر لا أعم منه، ودعوى كون الإنسان لا أخص منه، مع ذكر السند القطعي لهذا المنع (كيف لا يكون شيء أعم

---

(١) الحاشية الصغرى للعطار على شرح مقولات العلامة السجاعي / ٦٢.

من الجوهر) هذا الاستفهام يتضمن منع الدعوى وسنده قوله (وكونه) أي الجوهر (موجودا) هو (أعم منه) أي الجوهر (وكيف لا يكون شيء أخص من الإنسان) هذا منع الدعوى الثانية، وسنده قوله (وقولنا: شيخ وصبي وطويل وقصير وكاتب وخياط أخص منه) أي الإنسان.

(قلنا) في تحرير المراد من الدعوى (لم نعن) هنا (في هذا الاصطلاح) اصطلاح المناطقة (بالجنس) الجنس (الأعم فقط) كما توهم السائل (بل عنينا) به الجنس (الأعم الذي هو ذاتي الشيء، أي) الجنس الذي (هو داخل في جواب) سؤال بصيغة (ما هو بحيث لو بطل) وزال (عن الذهن التصديق) بحصول ذلك الأعم الذاتي و (بثبوته) بطل المحدود وحقيقته عن الذهن، وخرج؛ أي المحدود (عن كونه مفهوما)متصورا (للعقل)لأن المحدود يتقوم بذلك الأعم فإذا بطل عنه بطل هو أيضا (وعلى هذا الاصطلاح)المنطقي (فالوجود لا يدخل في الماهية، إذ بطلانه لا يوجب زوال الماهية عن الذهن) وما كان كذلك فليس مرادا لنا بالجنس هنا، وحينئذ فالمنع غير صحيح لعدم وروده على محل الدعوى.

وهذا الذي ذكرناه من أن الوجود لا يدخل في الماهية (بيانه)الذي ينكشف به أنه كذلك هو أنه (إذا قال القائل: ما حد المثلث؟ فقلنا جوابا عنه: هو شكل يحيط به ثلاثة أضلاع، أو قال: ما حد المسبع؟ فقلنا: شكل يحيط به سبعة أضلاع، فهم) وتصور (السائل حد المسبع، وإن لم يعلم أن المسبع موجود في العالم أصلا، فبطلان العلم بوجوده لا يبطل عن ذهنه) أي السائل - فهم وتصور (حقيقة المسبع، ولو بطل عن ذهنه) أي السائل (الشكل) الذي هو الجنس (لبطل المسبع، ولم يبق مفهوما) ومتصورا (عنده) أي السائل.

(وأما ما هو أخص من) نوع (الإنسان من كونه طويلا، أو قصيرا، أو شيخا، أو صبيا، أو كاتبا، أو أبيض، أو محترفا، فشيء منه لا يدخل في الماهية، إذ لا يتغير جواب الماهية بتغيره) بل يبقى هو هو، (فإذا قيل لنا): (ما هذا؟ فقلنا) في الجواب: (إنسان وكان) هذا المسؤول عنه (صغيرا فكبر أو) كان (قصيرا فطال، فسئلنا مرة أخرى) عنه بعد طوله، أو كبره (ما هو؟) نعم، هذا ما أقول: إنه الذي سيكون به السؤال و(لست أقول من هو) هو الذي سيكون السؤال به عن ذلك لأن «من» لا يسأل بها عن الجنس وإنما عن العارض المشخص لذي العلم، وهو هنا غير وارد لأن هذا ليس محله، قال الخطيب القزويني: وبمن عن العارض المشخص لذي العلم، قال البابرتي: أي يسأل بها عن الأوصاف التي تقيد الشخص، قلت لو سألنا عنه (لكان الجواب ذلك) الجواب السابق (بعينه) جوابا عن هذا السؤال الأخير بلا فرق، لأن ما ذكر من الكبر والطول والصغر والقصر لا يدخل في الماهية وجوده، ولا تتغير بتغيره، وهذا بخلاف ما تتغير الماهية بتغيره فإنه معتبر في الماهية لأنه له مدخل فيها، إذ ترفع به ماهية وتثبت به أخرى.

(و) بناء على هذا وسوقا للتمثيل فإنه (لو أشير إلى ما ينفصل من الإحليل عند الوقاع، وقيل: ما هو؟ لقلنا:) في الجواب (نطفة فإذا صار جنينا ثم مولودا فقيل: ما هو؟ تغير الجواب، ولم يحسن صناعة أن يقال)في الجواب (نطفة) لعدم المطابقة بين الحد والمحدود (بل يقال)في الجواب (إنسان) فتحصل المطابقة بين الحد والمحدود.

(وكذلك الماء) فإنه في هذا الشأن مثل ما ينفصل من الإحليل عند الوقاع (إذا سخن فقيل: ما هو؟ قلنا)في الجواب: (ماء كما في حال البرودة، ولو استحال) تغير (بالنار)إلى حقيقة أخرى فصار (بخارا ثم هواء، ثم قيل: ما

هـو؟ تغير الجواب)لا محالة. فيحصل التطابق بينه وبين المسؤول عنه، فهذا الوصف الأخص الذي يتغير جواب الماهية بتغيره هو المراد بالنوع الذي لا أخص منه في هذا الاصطلاح المنطقي الذي مشينا عليه في هذا الوصف وغيره، وحينئذ فالمنع الذي ساقه ذلك المعترض غير صحيح لعدم وروده على محل الدعوى، كما تقدم ذكر ذلك.

(فإذا انقسمت الصفات إلى ما يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها وإلى ما لا يتبدل) بتبدلها (فلنذكر) وجوبا (في الحد الحقيقي) وهو الحد بالكنه إذا بنيناه (ما)أي الوصف الذي (يدخل في الماهية) وهو الذي يتبدل بتبدلها.

(وأما الحد) أي التعريف (اللفظي والرسمي فمؤنتهما خفيفة، إذ طالبهما) أي اللفظي والرسمي (قانع بتبديل لفظ العقار بالخمر، وبتبديل لفظ العلم بالمعرفة، أو بما هو وصف عرضي جامع مانع) والاصطلاح على الألفاظ المترادفة والأوصاف اللازمة والعرضية غير متعذر (وإنما العويص المتعذر هو الحد الحقيقي، وهو الكاشف عن ماهية الشيء لا غير) لصعوبة الاطلاع على الذاتيات والتمييز بينها وبين اللوازم.

وبهذا انتهى الكلام على هذا القانون الثاني.

(القانون الثالث)

أي هذا القانون الثالث من القوانين الستة؛ وصورته التي تبين متضمنه في إيرادها نقول: اعلم (أن ما)أي الشيء الذي (وقع السؤال) بصيغة ما هو (عن ماهيته، وأردت أن تحده حدا حقيقيا) وهو ما يكشف عن كنه الشيء وحقيقته (فعليك)أي يجب عليك صناعة (فيه)أربع (وظائف)جمع وظيفة، وهي لغة ما يقدر للإنسان في كل يوم من طعام أو رزق استعيرت هنا لما يقدر للحد الحقيقي من الأشياء التي سيذكرها على الحاد، بجامع مطلق تقدير شيء لشيء، وهذه الوظائف لا بد منها إذ (لا يكون الحد) حدا (حقيقيا إلا بها) أي بحصولها في الحد (فإن تركتها) في الحد ولم تأت بها فيه(سميناه) أي هذا الحد حدا (رسميا)إذا ذكرت فيه بعض الذاتيات أو اللوازم أو هما معا (أو)سميناه حدا (لفظيا)إذا ذكرت فيه ما يرادف اللفظ المسؤول عنه من الألفاظ المعلومة عند السائل (و)حينئذ (يخرج)ذلك الحد (عن كونه معربا) مبينا وكاشفا (عن حقيقة الشيء و) عن كونه (مصورا لكنه) أي حقيقة (معناه) أي الشيء (في النفس) أي نفس السائل والمخاطب، إذ ما عدا تلك الوظائف لا يفي بالكنه.

وهذه الوظائف الأربع:

(الوظيفة الأولى) منها هي (أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول، فإذا قال لك) السائل في حال كونه (مشيرا إلى ما ينبت من الأرض: ما هو؟ فلا بد أن تقول)في الجواب (جسم. لكن لو اقتصرت عليه لبطل عليك) الجواب أو الحد (بالحجر)لأنه جسم أيضا فلم يحصل التميز بهذا الحد بين النبات والحجر (فتحتاج إلى الزيادة)على لفظ الجسم الزيادة التي يحصل بها التميز بينهما (فتقول)بعد قولك جسم (نام، فيحترز به)أي هذا القيد (عما لا ينموا)

من الأجسام، كالحجر مثلا (فهذا الاحتراز يسمى) في الاصطلاح المنطقي (فصلا أي فصلت به المحدود عن غيره) المشارك له في الجنس.

هذه هي الوظيفة الأولى.

الوظيفة (الثانية) من الوظائف الأربع (أن تذكر)في الحد (جميع ذاتياته) أي المحدود هذا إن كانت اثنتين أو ثلاثا بل (وإن كانت)تلك الذاتيات (ألفا) فإنه يجب صناعة أن تذكرها في الحد (ولا تبالي)أي لا تكترث (بالتطويل) إذا كان المقصود من الحد لا يحصل إلا به (لكن ينبغي)أي يجب صناعة (أن تقدم)في الذكر الوصف (الأعم على)الوصف (الأخص)لأنه مقدم عليه في الرتبة، والمقدم في الرتبة يقدم في الوضع، وعليه لا تقدم الأخص على الأعم (فلا تقول)في حد النبات (نام جسم)بتقديم الأخص على الأعم (بل)الأمر يجب أن يكون (بالعكس)فتقدم الأعم الذي هو الجسم على الأخص الذي هو النامي (وهذه)الوظيفة (لو تركتها لتشوش)أي اختلط (النظم)أي نظم أوصاف الحد وترتيبها حسبما تقتضيه الصناعة المنطقية (ولم تخرج الحقيقة) بذلك التشويش (عن كونها مذكورة)في الحد (مع اضطراب اللفظ)الدال عليها (فالإنكار عليك في هذا)الحد الذي تشوش نظمه (أقل مما في)الحد (الأول) الذي لم تذكر فيه جميع الذاتيات (وهو) أي الحد الأول صورته في تعريف النبات مثلا هي (أن تقتصر على الجسم)الذي هو جنس، إذ الاقتصار على الجنس تخرج به الحقيقة عن كونها مذكورة في الحد.

هذه هي الوظيفة الثانية.

الوظيفة (الثالثة) من الوظائف الأربع (أنك إذا وجدت الجنس القريب) من المحدود (فإياك) -هذا تحذير صناعي- (أن تذكر)الجنس (البعيد من المحدود معه)في الحد (فتكون)بذكرك له (مكررا)للجنس بلا فائدة - (كما

تقول)في حد شراب ما (مائع شراب)بذكر البعيد والقريب معا (أو تقتصر على)الجنس (البعيد فتكون) بذلك الاقتصار (مبعدا)عن حقيقة المحدود) كما تقول في حد الخمر)مثلا (جسم مسكر مأخوذ من العنب. وإذا ذكرت هذا)الحد المشتمل على الجنس البعيد فقط (فقد ذكرت ما هو ذاتي ومطرد) أي كلما وجد الحد وجد المحدود فيكون مانعا (ومنعكس)أي كلما وجد المحدود وجد الحد فيكون جامعا (لكنه)أي هذا الحد (مختل قاصر عن تصوير كنه حقيقة الخمر، بل لو قلت)في حده (مائع مسكر كان أقرب)الى الخمر (من الجسم)لأنه أخص منه (وهو)أي الحد بالمائع (أيضا ضعيف) مثل الحد بالجسم لبعده عن الخمر أيضا (بل ينبغي) أي يجب صناعة (أن تقول)في حده (شراب مسكر فإنه)أي الشراب هو الجنس (الأقرب)إلى الخمر (الأخص)من الجسم والمائع (ولا تجد بعده)أي الشراب (جنسا أخص منه).

خلاصة الكلام أنه يجب أن تذكر الجنس الأقرب إلى المحدود وتتوقى ما كان متصفا من ذلك بالعبد (فإذا ذكرت)في الحد (الجنس)الأقرب إلى المحدود (فاطلب بعده)أي الجنس (الفصل)الذي يميز ماهية المحدود عما يشاركه في جنسه (إذ)الجنس الذي هو (الشراب)المذكور في حد الخمر مثلا (يتناول) لفظه ومعناه (سائر)أي جميع أو باقي (الأشربة)بعد الخمر (فاجتهد لتفصل)الخمر عما يشاركه في جنسه الذي هو الشراب (بـ)الأوصاف الذاتيات، إلا إذا عسر عليك ذلك)أي الفصل بالذاتيات (و)هذا أمر وارد ومحتمل في الحدود إذ (هو)أي الفصل بها (كذلك)أي (عسير في أكثر الحدود)لصعوبة التمييز بين الذاتيات واللوازم كما تقدم بيان ذلك (فاعدل عن الفصل بالذاتيات (بعد ذكر الجنس الى)الفصل بـ(اللوازم، واجتهد أن يكون ما ذكرته)بعد الجنس (من اللوازم الظاهرة المعروفة)عند السامع لا في

الواقع ولا عند جميع الناس (فإن) اللازم (الخفي) عند السامع (لا يعرف) ولا يبين (شيئا بالنسبة للسامع كما إذا قيل:) مثلا (ما الأسد؟ فقلت: سبع أبخر) نتن الفم (ليتميز بالبخر عن الكلب، فإن البخر من خواص الأسد، لكنه) أي البخر (خفي) عند السامع (ولو قلت) في حده (سبع شجاع عريض الأعالي) جمع أعلى (لكانت هذه اللوازم) لذات الأسد (والأعراض) كالشجاعة (أقرب) يعني لكان التحديد بها أقرب (إلى المقصود) من قولك: سبع أبخر (لأنها) أي هذه اللوازم والأعراض (أجلى) أوضح من ذلك كما يدل على ذلك عرف الناس وذوقهم في التخاطب).

(و) اعلم أن (أكثر ما ترى في الكتب من الحدود) هي حدود (رسمية وليست حقيقية (إذ) صياغة الحدود (الحقيقية عسرة جدا) لعسر الاطلاع على الذاتيات وصعوبة التميز بينها وبين اللوازم الملتبسة بها.

(وقد يسهل درك) أي إدراك (بعض الذاتيات ويعسر) إدراك (بعضها) الآخر (فإن درك) أي إدراك (جميع الذاتيات حتى لا يشذ) عن الإدراك (واحد منها) أمر (عسر) لأن ذلك يقتضي الإحاطة بجميع أوصاف المحدود وهي عسرة على القوة البشرية الإدراكية إن لم تكن متعذرة (والتمييز بين الذاتي و اللازم عسر) أيضا لالتباس كل منهما بالآخر بسبب اشتراكهما في استحالة المفارقة للماهية (و) كذلك (رعاية الترتيب بين الأعم والأخص حتى لا يبتدئ) في الحد (بذكر الأخص قبل) ذكر (الأعم) فإنه (عسر) أيضا لاحتياجه إلى التميز بينهما، وذاك يقتضي استقراء أفرادهما في الجملة ليعرف أيهما أكثر فردا وأيهما أقل وهو عسر يحتاج إلى كثرة التأمل وإنعام النظر (و) مثله (طلب الجنس الأقرب) إلى المحدود فإنه (عسر) أيضا (فإنك ربما تقول في) حد (الأسد إنه حيوان شجاع ولا يحضرك لفظ السبع، فتجتمع أنواع من العسر) في ذلك فيتعذر الحد المطلوب صوغه وبناؤه. وفي هذا المعنى قال

المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في معيار العلم: «فمن عرف ما ذكرناه في مثارات الاشتباه في الحد، عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن كل ذلك إلا على الندور، وهي كثيرة وأعصاها على الذهن أربعة أمور: أحدها أنا شرطنا أن نأخذ الجنس الأقرب، ومن أين للطالب أن لا يغفل عنه فيأخذ جنسا يظن أنه أقرب، وربما يوجد ما هو أقرب منه فيحد الخمر بأنه مائع مسكر، ويذهل عن الشراب الذي هو تحته، وهو أقرب منه، ويحد الإنسان بأنه جسم ناطق مايت ويغفل عن الحيوان وأمثاله.

الثاني أنا إذا شرطنا أن تكون الفصول كلها ذاتية واللازم الذي لا يفارق في الوجود، والوهم مشتبه بالذاتي غاية الإشتباه، ودرك ذلك من أغمض الأمور فمن أين له أنلا يغفل فيأخذ لازخما بدل الفصل فيظن أنه ذاتي.

الثالث أنه إذا شرطنا أن نأتي بجميع الفصول الذاتية حتى لا نخل بواحد، ومن أين نأمن من شذوذ واحد عنه لا سيما إذا وجد فصلا حصل به التميز والمساواة للإسم في الحمل، كالجسم ذي النفس الحساس في مساواته لفظ الحيوان مع إغفال التحرك بالإرادة، وهذا من أغمض ما يدرك.

الرابع: أن الفصل مقوم للنوع ومقسم للجنس، وإذا لم يراع شرط التقسيم أخذ في القسمة فصولا ليست أولية للجنس، وهو عسير غير مرضي في الحد، فإن الجسم كما ينقسم إلى النامي وغير النامي انقساما بفصل ذاتي، فكذلك ينقسم إلى الحساس وغير الحساس وإلى الناطق وغير الناطق، ولكن مهما قيل الجسم ينقسم إلى ناطق وغير ناطق، فقد قسم بما ليس الفصل القاسم أوليا، بل ينبغي أن ينقسم أولا إلى النامي وغير النامي، ثم النامي ينقسم إلى الحيوان وغير الحيوان؛ ثم الحيوان إلى الناطق وغير. وكذلك الحيوان ينقسم إلى ذي رجلين وإلى ذي أرجل، ولكن هذا التقسيم ليس بفصول أولية، بل ينبغي أن يقسم الحيوان إلى ماشي وغير ماشي، ثم الماشي ينقسم إلى ذي

رجلين أو أرجل، إذ الحيوان لم يستعد للرجلين والأرجل باعتبار كونه حيوانا بل باعتبار كونه ماشيا، واستعد لكونه ماشيا باعتبار كونه حيوانا، فرعاية الترتيب في هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحدود، وهو في غاية العسر».[1] هذا حال هذا الحد -الحد الحقيقي-.

(و)أما (أحسن الرسميات) فهو (ما) أي رسم (وضع فيه الجنس الأقرب) إلى المحدود (وتمم بـ)ـذكر (الخواص المشهورة المعروفة) عند المخاطب

هذا شأن هذه الوظيفة الثالثة.

الوظيفة (الرابعة) من الوظائف الأربع (أن تحترز) في الحد (من)ذكر (الألفاظ الغريبة)أي الخفية المعنى (الوحشية)أي التي لم يؤلف استعمالها وتحتاج معرفتها إلى تفتيش عنها في كتب اللغة المبسوطة، (و)أن تحترز كذلك من ذكر (الألفاظ المجازية البعيدة) من الغرض إما لعدم المناسبة أو لعدم القرينة المعينة للمراد أو غير ذلك من الدواعي (و)من ذكر الألفاظ (المشتركة المترددة)بين معان مختلفة أي بلا قرينة تعين المراد منها وإلا جاز كالمجاز بقرينة معينة (واجتهد)أي ابذل الوسع (في الإيجاز)أي الاختصار مع استيعاب المعنى (ما قدرت)أي مدة اقتدارك عليه (و)ابذل الوسع أيضا) في طلب اللفظ النص)في المعنى بحيث لا يكون محتملا لغيره (ما أمكنك) أي مدة إمكانك ذلك (فإن أعوزك النص)وغلبك الظفر به ولم تقدر عليه (وافتقرت)أي احتجت (إلى)استعمال (الاستعارة)في ألفاظ الحد (فاطلب من)ألفاظ الاستعارات ما)أي اللفظ الذي (هو أشد)أي أكثر (مناسبة)أي ملاءمة (للغرض)المطلوب من الحد (واذكر مرادك)من اللفظ المستعار تصريحا أو تلويحا بالقرائن المعينة له المبينة إياه (للسائل)حتى لا يفهم منه

(١) معيار العلم، ص: ٢٨١.

خلاف المراد (فما) أي ليس (كل أمر معقول) أي متصور في الذهن (له عبارة صريحة موضوعة للإنباء) أي الإخبار (عنه) بها فالغرض هو بيان المحدود وتعريف حقيقته، وكل ما توصل به إلى ذلك فهو حسن ومعتبر (ولو طول) في الحد (مطول، واستعار) فيه (مستعير، أو أتى) فيه (بلفظ مشترك) بين معان مختلفة (وعرف) وبين (مراده بالتصريح) أو عرفه بالقرينة (.ف) إنه (لا ينبغي) صناعة (أن يستعظم صنيعه) هذا (ويبالغ في ذمه إن كان) هذا المتحدث عنه (قد كشف أي أبان عن الحقيقة) المطلوبة (بذكر جميع الذاتيات منه) فإنه أي هذا الكشف عن الحقيقة هو الغرض (المقصود) من الحد (وهذه المزايا) المذكورة من التطويل والاستعارة والإتيان باللفظ المشترك مع التصريح بالمراد أو بالقرينة المعينة له (تحسينات) للحد الكاشف عن الحقيقة (وتزيينات كالأبازير) التوابل (من الطعام الذي هو المقصود بالذات) فهذا كله سائغ بناء الحدود به ولا ضرر فيه معرفيا أو صناعيا، (وإنما المتحذلقون) وهم الذين يظهرون الحذق ويدعون أكثر مما عندهم (يستعظمون مثل ذلك ويستنكرونه غاية الاستنكار، لميل طباعهم القاصرة عن) إدراك (المقصود الأصلي) من الكلام أو الحد وجنَفهم النفسي (إلى الوسائل والرسوم والتوابع، حتى ربما أنكروا قول القائل في حد العلم: إنه الثقة بالمعلوم، أو: إدراك المعلوم، من حيث إن) لفظة (الثقة مترددة بين الأمانة والفهم، وهذا) الإنكار (هوس) أي طرف من الجنون وذلك (لأن الثقة إذا قرنت بالمعلوم تعين فيها) أي لفظة الثقة (جهة الفهم) فلا تكون مترددة بينه وبين الأمانة كما قيل؛ وبناء عليه لا وجه لإنكار هذا الضرب من الحدود فإن قائله قد بين المراد فلا وجه للإنكار عليه؛ (و) مثله (من قال: حد اللون ما) أي شيء (يدرك بحاسة العين على وجه كذا وكذا، فلا ينبغي) صناعة (أن ينكر) عليه

هذا (من حيث إن لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو الباصر) وذلك (لأن قرينة الحاسة) المضافة للعين (أذهبت عنه) أي لفظ العين (الاحتمال) للمعاني أو الأعيان المذكورة (و) بذلك (حصل) من هذا الحد التفهيم الذي هو (مطلوب السؤال) والمقصود دركه به (واللفظ) المذكور (غير مراد لعينه) أي ذاته (في الحد الحقيقي) وهو التعريف بالذاتيات فقط (إلا عند المترسم) الناظر إلى رسوم الشيء وآثاره (الذي يحوم) يدور (حول العبارات) دون المقصود وبذلك (ف) إنه (يكون اعتراضه عليها) أي العبارات (وشغفه بها) إي بالنظر في ظواهرها ودلالتها اللفظية فقط؛ ومن ثم فإنه يشتغل بها مستشكلا لظواهرها وإن كان المعنى المراد بها بينا واضحا، هذا ما تيسر ذكره في هذا القانون الثالث.

(القانون الرابع: في طريق اقتناص الحد)

أي هذا هو القانون الرابع من القوانين الستة وهو موضوع (في طريق اقتناص) اصطياد الحد وتحصيله.

وهذا في واقع الأمر، فعل تشتد الحاجة إليه، وبذلك يجب الاعتناء به بقوة، فإن رغبت في دركه فإننا نسوق لك بيانه وما به تحصيله، ونقول لك في مجرى إيراد ذلك:

(اعلم) خطاب لكل من يتأتى منه العلم (أن الحد لا يحصل بالبرهان) ولا يدرك به والبرهان هو عبارة عن أقاويل مخصوصة ألفت تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر بالنظر كما سيأتي، وإنما قلنا إن الحد لا يحصل بالبرهان (لأنا إذا قلنا في حد الخمر: إنه شراب مسكر، فقيل: لم) هو كذلك؟ (لكان محالا أن يقام عليه برهان) لأنه يؤدي إلى تحصيل الحاصل أو التسلسل وكل منهما محال (فإن لم يكن معنا) عند التحديد (خصم) مخالف (وكنا نطلبه) أي حد الخمر مثلا (فكيف نطلبه) أي ذلك الحد (بالبرهان) وقوله: كيف نطلبه هو استفهام إنكاري بين به سند منع طلب الحد بالبرهان (و) الحالة هذه أننا نجزم ونقطع بأن (قولنا الخمر شراب مسكر، دعوى) و (هي قضية) خبرية (محكومها) أي المحكوم عليه فيها يعني موضوعها (الخمر، وحكمها) أي محمولها والحكم المقرر فيها هو (أنه) أي الخمر شراب مسكر، وهذه القضية) أي الخمر شراب مسكر (إن كانت معلومة) لنا (بلا) حد (وسط) وهو المكرر بين مقدمتي القياس، ومدركة لنا (فـ) إنه (لا حاجة) بنا (إلى البرهان) الذي يثبت به هذا العلم وإلا كان طلب ذلك طلب تحصيل الحاصل (وإن لم تعلم) لنا (وافتقرت) أي احتاجت (إلى) حد (وسط) وهو الموصل إلى المطلوب (وهو معنى البرهان أعني طلب)

الحد (الوسط) هذا (كان صحة ذلك) الحد (الوسط للمحكوم عليه) وهو الموضوع (وصحة الحكم) وهو المحمول (لـ)ـالحد (الوسط، كل واحد) كل واحدة من الصحتين (قضية واحدة، فبماذا تعرف صحتها؟ فإن احتيج) في معرفتها (إلى) حد (وسط تداعى) يعني تسلسل السؤال (إلى غير نهاية) وبذلك لا يحصل المطلوب (وإن وقف) التداعي أو التسلسل (في موضع بغير) حد (وسط فبماذا تعرف في ذلك الموضع صحته) أي الحد الوسط (فليتخذ ذلك) العرف؛ -وهو أن الحد لا يحتاج إلى برهان- (طريقا) لمعرفة صحة الحد (في أول الأمر) دفعا للتطويل بلا جدوى.

(مثاله) أي التداعي في طلب الحد بالبرهان (لو قلنا في حد العلم) مثلا (إنه المعرفة، فقيل: لم) هو معرفة (فقلنا:) في بيانه (لأن كل علم فهو اعتقاد مثلا، وكل اعتقاد فهو معرفة) ينتج (فكل علم إذن معرفة، لأن هذا) الاستدلال المذكور (طريق البرهان على ما سيأتي) بيانه في الدعامة الثانية (فيقال: ولم قلتم: كل علم اعتقاد؟ ولم قلتم كل اعتقاد فهو معرفة، فيصير السؤال سؤالين) سؤالا عن صحة الحد الوسط للموضوع، وسؤالا عن صحة المحمول للحد الوسط (وهكذا) أي ما من سؤال في هذا الطريق إلا ويصير سؤالين و(يتداعى) يتسلسل (إلى غير نهاية) ولم يحصل المطلوب (بل الطريق) الذي تعرف به صحة الحد هو (أن النزاع) في صحته (إن كان مع خصم) أي مخالف (أن يقال: عرفنا صحته) أي الحد (باطراده) أي الحد بمعنى أنه كلما وجد الحد وجد المحدود فيكون مانعا من دخول غير المحدود فيه (و) عرفناه كذلك بـ(انعكاسه) أي الحد بمعنى أنه كلما وجد المحدود وجد الحد فيكون جامعا لأفراد المحدود (فـ)هذا الطريق هو الذي يسلمه الخصم) أي المخالف ويخضع له (بالضرورة) العقلية والواقعية (وأما كونه) أي هذا الطريق (معربا) مبينا (عن تمام الحقيقة) المطلوبة (فربما ينازع فيه ولا يقر به) وحينئذ (فإن

منع اطراده وانعكاسه على أصل نفسه طالبناه بأن يذكر حد نفسه)لهذا الشيء المتنازع في حده (وقابلنا هذا الحد بالآخر)أي جعلناه في مقابلته (وعرفنا ما)أي الحد الذي حصل (فيه التفاوت من) -بيان للتفاوت- (زيادة)بعض الأوصاف في الحد (أو نقصان)بعضها منه (وعرفنا الوصف الذي فيه يتفاوتان وجردنا النظر)عن الحدين (إلى ذلك الوصف) الذي حصل به التفاوت بينهما (وأبطلناه) إن كان زائدا (بطريقة) ما (أو أثبتناه) إن كان ناقصا (بطريقة) ما.

(مثاله)أي الطريق المذكور (إذا قلنا: المغصوب مضمون، وولد المغصوب مغصوب فكان مضمونا) كأصله (فقالوا) في منعه نسلم أن المغصوب مضمون ولكن (لا نسلم أن ولد المغصوب مغصوب) تماما.

(قلنا) في بيان كونه مغصوبا (حد الغصب إثبات اليد العادية) الظالمة (على مال الغير وقد وجد) في ولد المغصوب (فربما منع) الخصم (كون اليد عادية) ظالمة (وكونه) أي الغصب (إثباتا، بل نقول: هذا ثبوت، ولكن ليس ذلك من غرضنا، بل ربما قال)الخصم (نسلم أن هذا)الحد (موجود في ولد المغصوب، لكن لا نسلم أن هذا)الحد هو (حد الغصب فهذا)الحد الممنوع (لا يمكن إقامة برهان عليه)أي على صحة كونه حدا (إلا أنا نقول)في بيان صحته (هو) أي هذا الحد (مطرد)كلما وجد وجد الغصب (منعكس)كلما وجد الغصب وجد، وإن لم يكن هذا حد الغصب (فما هو الحد)أي حد الغصب (عندك؟ فلا بد من ذكره حتى ننظر إلى موضع التفاوت)بالزيادة أو النقصان بين حدنا وحدك (فيقول: بل حد الغصب إثبات اليد المبطلة المزيلة لليد المحقة، فنقول) لهذا الحاد (قد زدت)في الحد (وصفا وهو الإزالة)وإذا كان كذلك (فلينظر هل يمكننا أن نقدر على اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف) وزواله (فإن قدرنا عليه بان)أي ظهر (أن الزيادة عليه)أي الحد

(محذوفة)لعدم الفائدة منها (و)بيان (ذلك)أي كون هذه الزيادة محذوفة (أن نقول: الغاصب من الغاصب يضمن للمالك)شيئه المغصوب منه (وقد أثبت الخصم (اليد المبطلة)وهي اليد العادية (ولم يزل)اليد (المحقة فإنها كانت زائلة)أزالتها يد الغاصب الأول الذي غصب منه الثاني والمزال لا يزال (فهذا) الطريق المذكور هو (طريق قطع النزاع) في الحد مع المناظر.

(وأما الناظر مع نفسه)في الحد فإنه (إذا تحررت) تقومت (له حقيقة الشيء)الذي يطلب حده (وتخلص) أي صفا (له اللفظ الدال على ما تحرر) تقوم (في ذهنه)من جنس وفصل (علم أنه واجد للحد)المطلوب (فلا يعاند) يعارض (نفسه) عبثا، فإن المطلب قد حصل بذلك، هذا ما تيسر ذكره في هذا القانون الرابع.

(القانون الخامس في حصر مداخل الخلل في الحدود)

أي هذا هو (القانون الخامس) من القوانين الستة (في حصر مداخل) جمع مدخل اسم مكان بمعنى الجهة من باب تسمية الشيء باسم ملازمه، ومعنى مداخل منافذ (الخلل) أي الفساد (في الحدود) والبطلان الذي يلحقها.

(وهي) أي هذه المداخل (ثلاثة) بالاستقراء (فإنه) أي الخلل (تارة) مرة (يدخل)في الحد (من جهة الجنس، وتارة) مرة (من جهة الفصل وتارة) مرة (من جهة أمر مشترك بينهما) أي بين الجنس والفصل.

(أما الخلل)الفساد الذي يدخل في الحد (من جهة الجنس: فأن يؤخذ الفصل)في الحد (بدله)أي الجنس (كما يقال في حد العشق: إنه إفراط المحبة وإنما ينبغي)صناعة (أن يقال)في حده (إنه المحبة المفرطة)وهي التي جاوزت الحد المعروف (فالإفراط)الذي هو مجاوزة الحد في الشيء (يفصلها)أي المحبة (عن سائر) جميع أو باقي (أنواع المحبة) الأخرى التي دونها في المرتبة.

(ومن ذلك)أي الخلل الذي يدخل في الحد من جهة الجنس (أن يؤخذ)في الحد (المحل)أي محل صورة الجنس (بدل الجنس كقولك في)حد (الكرسي: إنه خشب يجلس عليه، و) كقولك (في) حد (السيف إنه حديد يقطع به) فهذا كله فاسد باطل لا يجوز أن يقال، (بل ينبغي) صناعة (أن يقال للسيف: إنه آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا) وكذا من السنتميتر (ويقطع بها كذا) وكذا من الأجناس (فالآلة جنس والحديد محل الصورة)أي صورة الجنس الذي هو الآلة (لا جنس)كما قد يتوهم عند عدم النظر.

(وأبعد منه) أي من هذا الخلل الذي هو أخذ المحل بدل الجنس هو (أن يؤخذ) في التعريف (بدل الجنس ما كان موجودا والآن ليس بموجود،

كقولك للرماد: إنه خشب محترق، وللولد: إنه نطفة مستحيلة) أي منقلبة عن حالها وأصلها إلى كائن آخر هو الولد، ووجه كون هذا أبعد من الأول هو كون ما صير محل الجنس في المثال الأول موجودا، وهو في هذا المثال معدوم، (فإن الحديد موجود في السيف في الحال والنطفة والخشب غير موجودين في الولد والرماد) في الحال بل كانا موجودين قبل الاستحالة والاحتراق، فإطلاقهما على الولد والرماد بعد الاستحالة والاحتراق إطلاق مجازي غير موفٍ في هذا المحل بالمراد، ولذلك كان هذا الخلل أبعد من الخلل الذي قبله.

(ومن ذلك) أي الخلل الذي يدخل في الحد من جهة الجنس أيضا (أن يؤخذ في الحد (الجزء بدل الجنس، كما يقال في حد العشرة: إنها خمسة وخمسة).

(ومن ذلك) أي الخلل الذي يدخل في الحد من جهة الجنس كذلك (أن توضع القدرة) في الحد وضع الفعل المقدور عليه، فإنه لا يكون هذا (الحد) حدا مانعا كما يقال: حد العفيف هو الذي يقوى) أي يقدر (على اجتناب اللذات الشهوانية، وهو) أي هذا الحد (فاسد) من جهة وضع القدرة المعبر عنها بقوله يقوى موضع المقدور الذي هو الترك (بل) الحد الصحيح للعفيف أن يقال (هو الذي يترك) اللذات الشهوانية (وإلا) يكن تعريفه كذلك فإن التعريف الأول لا يميزه (فالفاسق أيضا يقوى) أي يقدر (على الترك) لهذه اللذات (و) لكنه (لا يترك) ها، وهذا بين فالقوة صفة مشتركة بين العفيف والفاسق، فإن جعلت جنسا في العفيف فلا يكون الحد مانعا.

(ومن ذلك) الخلل الذي يدخل في الحد من جهة الجنس (أن يضع الحاد في الحد (اللوازم التي ليست بذاتية) للمحدود (بدل الجنس، كالواحد) و(الموجود، إذا أخذته) أي أخذت ما من الواحد والموجود (في حد الشمس) فتقول -مثلا-: هي الواحد من الكواكب السيارة، وهو كوكب يظهر في النهار،

أو تقول: هو موجود في السماء يضيء بالنهار. مثلا (أو) أخذته في حد (الأرض مثلا) فتقول: الواحد العظيم الجرم تحت السماء، أو موجود عظيم الجرم تحت السماء مثلا.

(ومن ذلك)أي الخلل الذي يدخل في الحد من جهة الجنس (أن يضع) الحاد في الحد (النوع مكان الجنس، كقولك)في حد (الشر: هو ظلم الناس، والظلم)الذي جعل موضع الجنس (نوع من الشر)فلا يكون الحد جامعا.

هذه هي مداخل الفساد في الجنس.

(وأما)الخلل الذي يدخل في الحد (من جهة الفصل، فأن يأخذ) الحاد الصفات (اللوازم و)الصفات (العرضيات في الاحتراز) مما يشارك المحدود في الجنس (بدل) أخذه (الذاتيات) فيه المنبئة عن كنه المحدود وحقيقته كأن يعرف الإنسان بالحيوان الماشي بدل تعريفه بالحيوان الناطق، (وأن لا يورد) في الحد (جميع الفصول)التي بها تتقوم ماهية المحدود في الوجودين: الذهني والخارجي كأن يحد الحيوان بأنه الجسم النامي بدل قوله: الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة.

(أما)الخلل الذي يدخل في الحد من جهة (الأمور المشتركة فمن ذلك) الخلل (أن يحد) الحاد (الشيء بما) أي الوصف الذي هو (أخفى) عند السامع (منه) أي المحدود (كقول القائل) في (حد الحادث: ما تعلقت به القدرة) فالتعلق أخفى من الحادث فلا يفي بالغرض الذي سيق من أجله الحد.

(ومن ذلك) الخلل الذي يدخل في الحد من جهة الأمور المشتركة (حد الشيء بما)أي الوصف الذي (هو مساو له)أي المحدود (في الخفاء، كقولك) في حد (العلم: ما يعلم به، أو ما تكون الذات به عالمة) فلا يفي بالغرض من جهة حده وتعريفه.

(ومن ذلك) أي الخلل الذي يدخل في الحد من جهة الأمور المشتركة (أن يعرف) ويحد (الضد بالضد، فيقول في: حد العلم: ما ليس بظن ولا جهل، ولا وهم ولا شك وهكذا حتى يحصر الأضداد) أي أضداده (و) في (حد الزوج ما ليس بفرد، ثم يمكنك أن تقول في حد الفرد ما ليس بزوج) وكذلك في حد أضداد العلم فإنك قد تقول فيها: ما ليس بعلم (فيدور) هذا (الأمر) الذي هو التعريف (ولا يحصل له) بذلك أيّ (بيان) ولا يتحقق به التعريف والتميز الذي سيق من أجل تحصيلهما الحد.

(ومن ذلك) أي الخلل الذي يدخل في الحد من جهة الأمور المشتركة (أن يؤخذ المضاف في حد المضاف إليه، وهما متكافآن) متساويان (في الإضافة) وتسمى وتذكر النسبة المتكررة، وهي نسبة لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى كما أن هذه النسبة الأخرى لا تعقل إلا بالنسبة إليها وذلك (كقول القائل)في (حد الأب: من له ابن، ثم لا يعجز أن يقول)في (حد الابن: من له أب) فهذا كله مطرح في تحصيل التعريف المقصود من ذلك وبهذا لا يجوز ان يصار إليه في بناء هذا التعريف (بل ينبغي)صناعة (أن يقول) الحاد في حد (الأب: حيوان تولد من نطفته حيوان آخر هو من نوعه، فهو أب من حيث هو كذلك) أي حيوان تولد من حيوان آخر من نوعه (ولا)ينبغي أن (يحيل) الحاد في حد الأب (على الابن، فإنهما في الجهل والمعرفة يتلازمان) لأن نسبة كل منهما إلى الآخر من مقولة الإضافة، فيلزم من الجهل بأحدهما الجهل بالآخر، فإذا بني التعريف عليهما فإن ذلك لا يحصل المطلوب من ذلك التعريف ولا يحققه.

(ومن ذلك)الخلل الذي يدخل في الحد من جهة الأمور المشتركة (أن يؤخذ المعلول في حد العلة مع أنه)أي الأمر والشأن هو أنه (لا يحد) هذا (المعلول)الذي أخذ في حد العلة (إلا بأن تؤخذ) هذه (العلة) المأخوذ هو

في حدها وتوضع (في حده) هو أيضا فيلزم الدور وذلك (كما يقول) حاد (في حد الشمس)مثلا: (إنه كوكب يطلع نهارا)فالنهار معلول الشمس وقد أخذ في حدها (فيقال: وما حد النهار؟ فيلزمه أن يقول: النهار زمان من طلوع الشمس إلى غروبها إن أراد الحد الصحيح) فيلزم المحذور وهو توقف معرفة كل من المعرف والمعرف على الآخر توقفا سبقيا فلا يحصل المطلوب (ولذلك) المذكور من أنواع الخلل في الحد (نظائر لا يمكن إحصاؤها)أي بالعد وإلا فقد حصرها في ثلاثة مداخل كما سبق في أول هذا القانون.

بهذا انتهى الكلام على القانون الخامس.

(القانون السادس) والأخير من قوانين الحد

يعني هذا هو (القانون السادس) وهو الأخير من قوانين الحد، وهذا القانون معقود وموضوع (في)بيان (أن المعنى)البسيط (الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده إلا بطريق شرح اللفظ)الدال عليه بلفظ آخر مرادف له (أو بطريق الرسم)بذكر عوارضه ولوازمه (وأما الحد الحقيقي)وهو ما يكون بذكر الذاتيات من جنس وفصل (فلا) يتأتى تعريفه بالشرح اللفظي ولا بالتعريف الرسمي؛ لأنه لا يكون إلا لمعنى مركب من جنس وفصل.

(والمعنى الفرد) أي البسيط الذي لا يمكن حده بالحقيقي (مثل)معنى لفظ (الموجود فإن قيل لك: ما حد الموجود فغايتك أن تقول: هو الشيء أو الثابت، فتكون قد أبدلت اسما باسم مرادف له ربما يتساويان في التفهيم) بحيث لا يكون أحدهما أظهر ولا أخفى من الآخر (وربما يكون أحدهما أخفى) من الآخر (في وضع اللسان)أي اللغة وذلك (كمن يقول: ما العقار؟ فيقال: الخمر، وما الغضنفر؟ فيقال: الأسد)فكل من العقار والغضنفر أخفى من مرادفه المذكور في وضع اللغة وعادة الناس في استعمال هذه الألفاظ -كالخمر في الأول والأسد في الثاني- (وهذا)أي الحد اللفظي المذكور (أيضا إنما يحسن) البيان به (بشرط أن يكون اللفظ المذكور في الجواب أشهر) عند السامع (من) اللفظ (المذكور في السؤال)وإلا فإن تساويا في ذلك فلا يحسن تعريف أحدهما بالآخر ولا يصح لأنه تحصيل حاصل (ثم لا يكون)ذكر المرادف الأشهر في الجواب (إلا شرحا للفظ)المرادف له المذكور في السؤال (وإلا فمن يطلب تلخيص ذات الأسد)أي حقيقته (ف)ـإنه (لا يتخلص) له (ذلك في عقله) ولا ينجز له (إلا بأن يقول: هو سبع من صفته كيت وكيت) كناية عن صفات السبع (فأما تكرار الألفاظ المترادفة فلا يغنيه) عن ذلك.

(و)في هذا السياق لو قلت: حد الموجود أنه المعلوم، أو المذكور، وقيدته بقيد) كـ«في الخارج» مثلا (احترزت به عن المعدوم كنت ذكرت شيئا من توابعه ولوازمه) هذا عطف تفسير (وكان حدك رسميا)لأنه هو الذي يكتفى فيه بذلك (غير معرب) ولا معبر (عن الذات) أي الماهية (فلا يكون)حدا (حقيقيا) لعدم ذكر الذاتيات فيه.

(فإذا الموجود لا حد له) وهو المطلوب (فإنه)أي الموجود (مبدأ كل شرح) من شروح الكائنات (فكيف) استفهام استبعاد (يشرح في نفسه) وذاته؟ هذا أمر مستبعد أي وإلا لزم الدور لتوقفه -أي الحد- حينئذ على ما يتوقف هو عليه -وهو الوجود- وهو فاسد.

هذا رأي من يرى أن الوجود لا يعرف وأن تعريفه محال.

ومن المعلوم أن الذي تقرر في ذلك هو قال التهانوي: «واختلف في تعريفه. فقيل لا يعرّف، فمنهم من قال لأنّه بديهي التصوّر فلا يجوز أن يعرّف إلا تعريفا لفظيا، ومنهم من قال لأنّه لا يتصوّر أصلا لا بداهة ولا كسبا. وقيل يعرّف لأنّه كسبي التصوّر. وفي تعريفه عبارات.

الأولى أنّ الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين، وفائدة لفظ العين التنبيه على أنّ المعرّف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره، ولا ما هو أعمّ منهما، فمعنى الثابت العين الذي ثبت عينه ونفسه فيشمل الجوهر والعرض.

والثانية أنّه المنقسم إلى فاعل ومنفعل أي مؤثّر ومتأثّر وإلى حادث وقديم، والمعدوم ما لا يكون كذلك. وهذان التعريفان مختصّان بالموجود الخارجي.

والثالثة أنّه ما يعلم ويخبر عنه أي يصحّ أن يعلم ويخبر منه، والمعدوم ما لا يصحّ أن يكون كذلك، وهذا التعريف يشتمل الموجود الذهني أيضا، وعلى هذا فقس تعريفات الوجود والعدم. فالوجود ثبوت العين أو ما به ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل وإلى حادث وقديم، أو ما به يصحّ أن يعلم ويخبر عنه، والعدم ما لا يكون كذلك، وكلّ هذه تعريفات الشيء بالأخفى فإنّ الجمهور يعرّفون معنى الوجود والموجود ولا يعرّفون شيئا مما ذكر»[1].

والمختار عندنا هو أن الوجود لا سبيل إلى تعريفه؛ لأنه بسيط، والمعنى البسيط -المعنى الفرد- لا يكون له حد حقيقي.

(وإنما قلنا: المعنى الفرد) أي البسيط (ليس له حد حقيقي)وهو ما يكون بالكنه (لأن معنى قول القائل: ما حد الشيء؟ قريب من معنى قوله: ما حد هذه الدار) الحسي؟ (و)من المعلوم أن هذا السؤال إنما يورد باعتبار أن (للدار جهات متعددة اليها ينتهي الحد)الهندسي فيكون تحديد الدار)تحديدا هندسيا (بذكر جهاتها المختلفة) في الاعتبار (المتعددة) المحل في الحس (التي الدار محصورة)في حيز تلك الجهات (مسورة بها) أي تلك الجهات بحيث تمنع خروج الدار عن ذلك الحيز ودخول غيرها فيه.

(فإذا قال) قائل: (ما حد السواد؟) مثلا (فكأنه يطلب به المعاني)أي الكلية (والحقائق) جمع حقيقة وهي كل معنى له صدق في الخارج ويخص هنا بالمعنى الكلي دون الجزئي لأنه الذي يصلح لأن يعرف به، فعطف الحقائق على المعاني من باب عطف الأخص على الأعم لشمول المعاني للحقائق والاعتبارات؛ وهذه المعاني والحقائق المراد بها المعاني والحقائق (التي

(١) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢/ ١٧٦٦)

بائتلافها) وتركبها على هيئة مخصوصة وهي تقديم الأعم على الأخص (تتم حقيقة) ماهية (السواد، فإن السواد) المسؤول عنه له أوصاف متعددة إذ هو (سواد، لون، وموجود، وعرض، ومرئي، ومعلوم، ومذكور، وواحد، وكثير، ومشرق، وبراق، وكدر، وغير ذلك من الأوصاف) الذاتية والعرضية.

(وهذه الأوصاف) المذكورة (بعضها عارض يزول) ويفارق الماهية، (وبعضها) عارض (لازم لا يزول) ولا يفارق (ولكن)هذه الأوصاف العارضة اللازمة (ليست ذاتية)للسواد وذلك (ككونه)أي السواد (معلوما، وواحدا وكثيرا)فالمعلومية لازمة والوحدة والكثرة مفارقان (وبعضها)أي تلك الأوصاف (ذاتي)للسواد (لا يتصور فهم)ذات (السواد دون فهمه)أي الذاتي وذلك (ككونه)أي السواد (لونا) فإنه جنسه القريب والجنس القريب ذاتي كالبعيد (فطالب الحد كأنه يقول: إلى كم معنى تنتهي حدود حقيقة السواد) كما قال وهو يسأل عن حد الدار إلى كم تنتهي حدود هذه الدار (لتجمع له تلك المعاني المتعددة؟) بتلخيص في جملة مفيدة للمطلوب.

(ويتخلص) للحاد ذلك (بأن يبتدئ بـ)ـالوصف (الأعم ويختم بـ)ـالوصف (الأخص ولا يتعرض) في ذلك (للعوارض)المفارقة (وربما يطلب) السائل من الحاد (ألا يتعرض) فيه (للوازم بل) يتعرض (للذاتيات خاصة) فإن بها يحصل المطلوب.

هذا إذا كان معنى الشيء المحدود مركبا من ذاتيات متعددة (فإذا لم يكن المعنى مؤتلفا) مركبا (من ذاتيات متعددة كالموجود فكيف) المراد به استبعاد ما بعده يعني فإنه يستبعد أن (يتصور تحديده)بحد حقيقي وهو لا يكون مركبا من الذاتيات (فكان السؤال عنه)أي التحديد بحقيقي وهو (كقول السائل: ما حد الكرة؟ ويقدر العالم كله كرة فكيف) -صيغة استبعاد- والمعنى فإنه

يستبعد أن (يذكر حده على مثال حدود الدار) مثلا؟ فطلب حده على هذا الوجه محال (إذ ليس له) أي العالم باعتبار كونه كرة (حدود) تنتهي اليها نهايته (فإن حده عبارة عن منقطعه) اسم مكان وهو الحد الذي ينقطع عنده العالم وينتهي (ومنقطعه) هذا هو (سطحه الظاهر وهو سطح واحد متشابه) الجوانب (وليس سطوحا كثيرة مختلفة)في ذلك (ولا هو)أي ذلك السطح (منته إلى) سطوح (مختلفة حتى يقال) في حده (أحد حدوده ينتهي إلى) سطح (كذا والآخر ينتهي إلى) سطح (كذا، فهذا المثال) وهو الكرة أو العالم المقدر كونه كرة (المحسوس) المدرك بحاسة البصر وغيرها (وإن كان بعيدا عن المقصود) الذي هو أن المفرد لا يمكن أن يكون له حد حقيقي (ربما يفهم مقصود هذا الكلام) وذلك لأن الحد المنطقي معتبر في المعنى بالحد الهندسي فكما أن الكرة لا يمكن أن تحد حدا هندسيا لعدم حد السطوح المختلفة الجوانب التي بها يحصل التحديد كذلك أيضا لا يمكن أن يحد المفرد الذي لا تركيب فيه حدا منطقيا حقيقيا لعدم وجود الأجزاء الذاتية التي بها يحصل التحديد.

(ولا) يصح (أن يفهم من قولي: السواد مركب من معنى اللونية والسوادية، واللونية جنس، والسوادية نوع أن في السواد ذوات)أي صفات ذاتية (متعددة متباينة متفاضلة)أي كل منها زائد على الآخر وعليه (فلا تقل إن السواد لون وسواد) في الخارج (بل) هو (لون، ذلك اللون بعينه هو سواد، ومعناه) أي السواد (يتركب ويتعدد للعقل)فقط (حتى يعقل) ويتصور (اللونية حقا)أي من حيث هي هي (ولا يخطر له)أي العقل (السواد مثلا، ثم يعقل) ويتصور (السواد) بعد أن تصور اللونية المطلقة (فيكون العقل قد عقل) وتصور (أمرا زائدا)على اللونية (لا يمكنه) أي العقل (جحد تفاصيله) أي ذلك الزائد على اللونية وهو السواد (في الذهن)ضرورة تعقلها فيه (ولكن لا يمكن أن يعتقد) وجود (تفاصيله)أي السواد (في الوجود)العيني وذلك لأنها أمور انتزاعية

محضة ينتزعها العقل من ماصدقاتها الخارجية (و)في هذا المساق ينبغي أن نذكر بأن الإقرار شرط في إنجاز التحديد والتعريف فـ(ـلا تظنن أن منكر الحال) وجاحدها -والحال هي صفة لموجود كالإنسان لا تتصف بوجود ولا عدم- هو شخص (يقدر على حد شيء)وتعريفه (البتة) أي قطعا لأن الحال شرط في ذلك (والمتكلمون يسمون اللونية) المنتزعة من الأعيان الخارجية كالسواد والبياض (حالا) والمناطقة يسمونها جنسا، وإنما قلنا: ولا تظنن أن منكر الحال يقدر على حد شيء (لأن منكر الحال) وجاحده (إذا ذكر الجنس)في الحد (واقتصر) عليه ولم يضف إليه ما يميز المحدود عن المشارك له في لجنس (بطل عليه الحد) بذلك المشارك لأنه يجامعه في ذلك الحد وبذلك يرتفع التمايز بينهما (وإن زاد)على الجنس (شيئا) آخر كالفصل (لـ)ـأجل ا(لاحتراز) به عن غير المحدود (فـ)ـإنه (يقال له: إن) هذه (الزيادة)التي زدتها إما أن تكون (عين الأول أو غيره، فإن كان) هذا المزيد (عينه)أي عين الأول (فـ)ـهذا المزيد ما (هو) إلا (تكرار) للأول من غير فائدة (فـ)ـإن كان كذلك فـ(ـاطرحه) وأسقطه من الحد (وإن كان غيره فـ)ـإنه (قد اعترف) هذا المنكر للحال هنا (بأمرين:) أحدهما يقع به الاشتراك وهو الجنس والآخر يقع به الامتياز ويحصل وهو الفصل. (و)من هذا مثلا (إن قال في حد الجوهر) وتعريفه (إنه موجود) وسكت (بطل) عليه هذا الحد (بالعرض) لأنه من ماصدقات الموجود (فإن زاد)عليه (أنه متحيز فيقال له: قولك متحيز) لا يخلو من أن يكون (مفهومه غير مفهوم الموجود أو) يكون (عينه، فإن كان عينه فكأنك قلت في حد الجوهر (موجود موجود و)الألفاظ (المترادفة كالمتكررة) لا تحادها مفهوما وماصدقا وإذا كان كذلك (فهو)أي هذا الحد المذكور (إذن يبطل بالعرض) على هذا الفرض فإنه موجود موجود أيضا (وإن كان) مفهوم المتحيز (غيره) أي غير مفهوم الموجود (حتى اندفع

النقض) الذي ورد على هذا الحد وهو كونه غير مانع، وخرج (بقولك متحيز) أي أخذ قدر ذاته من الفراغ (ولم يندفع بقولك موجود فهو) أي متحيز (غير) الموجود (بالمعنى) واللفظ معا (لا باللفظ) فقط فإذا تقرر هذا وحصل (فـ ـقد (وجب الاعتراف بتغاير المعنى) أي معنى الموجود والمتحيز (في العقل) ضرورة أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولا معنى للحال في هذا الباب -باب التعريف- إلا ذلك وهو ما به الامتياز.

(والمقصود) من هذا القانون (بيان أن المفرد) البسيط المعنى (لا يمكن) عقلا (أن يكون له حد حقيقي) وهو ما أنبأ عن ذاتيات المحدود (وإنما يحد بحد لفظي) وهو تبديل لفظ المحدود بلفظ آخر مرادف له أشهر منه عند السامع (كقولك في حد الموجود: إنه الشيء) بناء على أن المعدوم ليس بشيء كما هو مذهب الجمهور (أو) بحد (رسمي) وهو ما أنبأ عن محدود يلازمه (كقولك في حد الموجود) أيضا (إنه المنقسم إلى الخالق والمخلوق والقادر والمقدور أو) هو المنقسم إلى (الواحد والكثير أو القديم والحادث أو الباقي والفاني أو ما شئت) أن تقول (من لوازم الموجود وتوابعه) التي لا تفارقه البتة (وكل ذلك ليس ينبئ) ويخبر (عن ذات) أي ماهية (الموجود بل) ينبئ (عن) وصف (تابع) له في الوجود (لازم لا يفارقه البتة) أي قطعا ولكن فهم ذاته وحقيقته غير الوقوف عليه كما سبق بيانه في القانون الثاني.

(واعلم) هذا خطاب لكل من يتأتى منه العلم مقصود به التنبيه إلى ما سيذكر، أي اعرف (أن المركب) من الأوصاف الذاتية (إذا حددته) وعرفته (بذكر آحاد الذاتيات) وأفرادها (توجه السؤال عن حد) تلك (الآحاد) والأفراد (فإذا قيل لك) مثلا (ما حد الشجر فقلت) في حده (نبات قائم على ساق فقيل لك ما حد النبات فتقول جوهر مؤتلف) ومركب من جواهر متعددة (أو) تقول

(الجوهر الطويل العميق العريض فيقال وما حد الجوهر، وهكذا) دواليك (فإن كل مؤلف فيه مفردات) كل مفرد منها إذا خصصته باللحاظ والتفت إليه (ف)إن (له حقيقة، وحقيقته أيضا تأتلف من مفردات) كل مفرد منها له حقيقة (ولا تظن أن هذا) التسلسل (يتمادى) ويتطاول (إلى غير نهاية) فلا يحصل المطلوب (بل ينتهي) ويبلغ (إلى مفردات يعرفها العقل والحس معرفة أولية) وفطرية في النفس (لا تحتاج إلى طلب)واستفهام (بصيغة الحد)وأداته التي يطلب بها وهي: لفظة «ما»، وبهذا يثبت أن ما تنتهي إليه التعاريف والحدود في نهاية الأمر يكون علما برهانيا، ويتسلسل السؤال فيها حتى يقع الانتهاء إلى هذه المعارف البرهانية الأولية التصورية (كما أن العلوم التصديقية تطلب بالبرهان عليها) والحجة (وكل برهان)وحجة (ينتظم من مقدمتين) صغرى وكبرى (ولا بد لكل مقدمة) منهما (أيضا من برهان يأتلف من مقدمتين)أيضا صغرى وكبرى (وهكذا)دواليك (فيتمادى)هذا التسلسل ويتطاول (إلى أن ينتهي) ويبلغ (إلى أوليات)تلزم النفوس فلا تجد إلى الانفكاك عنها سبيلا (فكما أن في العلوم) التصديقية (أوليات فكذلك) أيضا (في المعارف) التصورية أوليات (فطالب حدود الأوليات إنما يطلب شرح اللفظ) فقط (لا) شرح (الحقيقة فإن الحقيقة تكون ثابتة في عقله بالفطرة الأولى)وذلك (كثبوت حقيقة الوجود) وماهيته (في العقل فإن طلب الحقيقة)والماهية (فهو معاند) ومكابر لا يستحق المكالمة؛ إذ هو (كمن يطلب) إقامة (البرهان على أن الاثنين أكبر من الواحد) أو على أن النقيضين لا يجتمعان. ومن كان على هذا الحال فإنه لا يستحق أن يلتفت إلى كلامه (فهذا) المضمون (بيان ما أردنا ذكره من) هذه (القوانين الستة في الحدود). بهذا انتهى الكلام على الفن الأول.

(الفن الثاني من دعامة الحد:

في الامتحانات للقوانين بحدود مفصلة)

أي هذا هو (الفن الثاني من) فني (دعامة الحد) وهو معقود (في) بيان (الامتحانات) والاختبارات (للقوانين) المذكورة (بحدود) وتعاريف (مفصلة وقد أكثرنا أمثلتها في كتاب «معيار العلم») وهو كتاب ضخم في علم المنطق، (و«محك النظر») وهو كتاب مختصر فيه، وهذه المقدمة مأخوذة منه (ونحن الآن) في هذا الفن (مقتصرون على) ذكر ثلاثة أشياء (حد الحد وحد العلم وحد الواجب لأن هذا النمط) والنوع (من الكلام) الذي هو هذه المادة المنطقية (دخيل في علم الأصول) أي أصول الفقه وليس منه (فلا يليق فيه الاستقصاء) وبلوغ الغاية في هذه المقدمة الموضوعة مقدمة لهذا العلم.

(الامتحان الأول) وموضوعه حد الحد

أي هذا هو (الامتحان) والاختبار (الأول) وهو معقود ومرسوم في بيان حد الحد فأقول:

(اختلف الناس في) ما هو (حد الحد) أي في ما يحد به هو نفسه (فمن قائل يقول: حد الشيء هو حقيقته وذاته) وهذا القول هو للمناطقة (ومن قائل) ماض على مذهب المتكلمين في هذا الشأن (يقول: حد الشيء هو اللفظ المفسر) والمبين (لمعناه) أي معنى ذلك الشيء المحدود (على وجه يمنع) من دخول غير المحدود في الحد (ويجمع) أفراد المحدود فلا يخرج منه شيء (ومن قائل ثالث) وهو أبو بكر الصقلي (يقول هذه المسألة) وهي حد الحد (خلافية فينصر) ويرجح (أحد الحدين على الآخر) مع أنه لا تنافي بينهما ولا تقابل أصلا (فانظر كيف تخبط عقل هذا) القائل (الثالث فلم يعلم أن الاختلاف) والتنافي (إنما يتصور بعد التوارد على شيء واحد) من جهة واحدة (وهذان) التعريفان (قد تباعدا وتنافرا وما تواردا على شيء واحد) حتى يصح أن يقال إن هذه المسألة خلافية، يمكن أن يرجح فيها أحد الطرفين على الآخر (وإنما منشأ هذا الغلط) الذي وقع فيه هذا القائل الثالث (الذهول) -وهو زوال الشيء عن المدركة مع بقائه في الحافظة، ويقال على عدم حصول الشيء فيهما أصلا- والغفلة (عن معرفة الاسم المشترك) وهو اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي (على ما سنذكره) أي بعد ذكر مراتب الشيء في الوجود وقد بين هناك أن الحد مشترك بين الحقيقة واللفظ وأن كل لفظ مشترك بين حقيقتين فلا بد أن يكون له حدان مختلفان (فإن من يحد العين) مثلا (بأنه العضو المدرك للألوان بالرؤية لم يخالف) بحده هذا (من حده بأنه) أي العين (الجوهر المعدني الذي هو أشرف النقود) لعدم تواردهما على محل

واحد (بل حد هذا) الحاد (أمرا مباينا) ومخالفا (لحقيقة الأمر الآخر) الذي حده الحاد الآخر الأول (وإنما اشتركا) أي الأمران المتباينان المحدودان (في اسم العين) فقط، وهو لا يستوجب الاشتراك في المعنى (فافهم هذا)القانون المذكور (فإنه قانون) وضابط (كثير النفع) في هذا الباب وغيره.

(فإن قلت: فما) هو (الصحيح عندك في) حقيقة حد (الحد)؟

(فـ)ـإنني أقول لك: (اعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ) ابتداء (ضاع) فيها (وهلك) عطف تفسير (وكان في ذلك كمن استدبر المغرب) أي جعله دبره ووراءه (وهو) يرى أنه (يطلبه) ويريد الوصول إليه فأنى له أن يدركه (و) لكن (من قرر المعاني أولا) ولخصها (في عقله) أي نفسه بناء على التحقيق من أن النفس هي المدركة والعقل قوة معدة لاكتساب الآراء والعلوم (ثم أتبع) هذه (المعاني الألفاظ) مشيرا لها بها ودالا بها عليها (فقد اهتدى لمطلوبه، إذا علمت هذا (فلنقرر المعاني) أولا ونعينها ثم نذكر الصحيح عندنا في هذا الموضوع -حد الحد- (فنقول) في هذا التقرير: (الشيء) في المعنى الاصطلاحي وهو المساوق للموجود (له في الوجود) والثبوت والكون والتحقق والحصول من حيث التقدم والتأخر والقوة والضعف (أربع مراتب):

المرتبة (الأولى حقيقته في نفسه) وذاته بحيث لا يكون وجوده وتحققه وثبوته متعلقا بفرض فارض أو اعتبار معتبر كأفراد الإنسان وما حولهم من الكائنات فإن كل فرد متحقق في نفسه وحد ذاته سواء وجد فارض أم لا فرضه فارض أم لا.

ويسمى الوجود في هذه المرتبة وجودا متأصلا للاتفاق عليه وتقدمه في الثبوت والتحقق بخلاف غيره، ووجودا عينيا لاقتضائه ظهور حقيقة ما تلبس به في العيان، ووجودا خارجيا لخروجه عن القوة المدركة واستقراره في الخارج.

المرتبة (الثانية) هي (ثبوت مثال)الشيء وصورة (حقيقته)وذاته (في الذهن)سواء كانت تلك الصورة والمثال عين ذي الصورة وحقيقته كما عليه أهل الحقيقة من الفلاسفة أو مثالا وشبحا له كما عليه أهل الشبح منهم والفرقتان من الفلاسفة كلاهما قائلتان بالوجود الذهني (و)ثبوت ذلك المثال في الذهن (هو الذي يعبر عنه) في كتب المناطقة (بـ)ـلفظ (العلم) إذ يقال: العلم حصول صورة الشيء في الذهن، وهو مبني على القول بالوجود الذهني وإلا فالعلم إضافة بين العالم والمعلوم أو صفة ذات إضافة وإلى هذا ذهب جمهور المتكلمين بناء على إنكارهم الوجود الذهني.

المرتبة (الثالثة تأليف صوت) وهو عند المتكلمين كيفية تحدث في الهواء بمحض خلق الله تعالى وعند الفلاسفة كيفية تحدث بالتموج المعلول للقرع أو القلع (بحروف) جمع حرف قال السعد: وقد يعرض للصوت كيفية بها يمتاز عما يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع، والحرف هو تلك الكيفية العارضة في عبارة ابن سينا، وذلك الصوت المعروض في عبارة جمع من المحققين، ومجموع العارض والمعروض في عبارة البعض، وكأنه أشبه بالحق، ثم قال: وزعم الفارابي أن القول بمقولة الكم وأن الكم المنفصل أيضا ينقسم إلى قار وهو العدد وإلى غير قار وهو القول. اهـ قال العطار: قول غريب انفرد به الفارابي.

وهذه الحروف (تدل) بالوضع والاصطلاح (عليه) أي على ذلك المثال الثابت في الذهن (و)ذلك الصوت المؤلف من الحروف (هو العبارة) أي الألفاظ (الدالة) بالوضع أو الاصطلاح بوجه من وجوه الدلالة الوضعية اللفظية (على) ذلك (المثال) للموجودات الخارجية (الذي) هو حاصل (في النفس) بناء على التحقيق من أن النفس هي المدركة ومحل العلوم والذهن آلة الإدراك كما سبق بيانه.

المرتبة (الرابعة تأليف رقوم) ونقوش (تدرك بحاسة البصر) وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فيتأديان إلى العين تدرك بها الأضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات والحسن والقبيح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى عند إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة، وتلك الرقوم والنقوش هي التي تكون (دالة) بالوضع والاصطلاح (على اللفظ) أي القول الملفوظ به (وهو) أي ما ذكر من الرقوم والنقوش هي التي يعبر عنها بـ(الكتابة، فالكتابة) من حيث هي (تبع للفظ إذ) هي قد وضعت لـ(تدل عليه) وبذلك فهي تبع له وإلا لما كانت دالة عليه (واللفظ) المدلول عليه بالكتابة من حيث هو (تبع للعلم)الذي هو المثال القائم بالنفس (إذ) هو قد وضع لـ(يدل عليه) وبذلك فهي تابع له (والعلم) من حيث هو (تبع للمعلوم إذ) هو مثاله الذي (يطابقه ويوافقه) فلو تحقق في الخارج وتشخص لكان هو هو. قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «المعيار»: «فإن للشيء وجودا في الأعيان ثم في الأذهان ثم في الألفاظ ثم في الكتابة فالكتابة دالة على اللفظ واللفظ دال على المعنى الذي في النفس والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان، فما لم يكن للشيء ثبوت في نفسه لم يرتسم في النفس مثاله ومهما ارتسم في النفس مثاله فهو العلم به إذ لا معنى للعلم إلا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس وهو المعلوم وما لم يظهر هذا الأثر في النفس لا ينتظم لفظ يدل به على ذلك الأثر وما لم ينتظم اللفظ الذي ترتب فيه الأصوات والحروف لا ترتسم كتابة للدلالة عليه».

(و) اعلم أن (هذه) المراتب أو الوجودات (الأربعة مطابقة) بحيث لو حصل كل واحد منها حيث الآخر لكان عينه و(متوازية) لأن بينها محاذاة ومقابلة (إلا أن)الوجودين (الأولين)وهما العيني والذهني (وجودان حقيقيان) ثابتان في أنفسهما (لا يختلفان بـ)ـاختلاف (الأعصار) ولا باختلاف (الأمم و)

أن الوجودين (الأخيرين هما) الوجود في (اللفظ) والوجود في (الكتابة وجودان مجازيان يختلفان بـ) ـاختلاف (الأعصار) واختلاف (الأمم وذلك لأنهما) أي اللفظ والكتابة موضوعان أي مجعولان بإزاء الحقائق والمعاني (بـ) ـمحض (الاختيار) لا لشيء استوجب ذلك عقلا أو عادة بحيث لا يصح فيهما العدول عما أوجبه، وما هو كذلك -من حيث حصول وضعه بالاختيار- فإن بقاءه واستمراره مجعولا بإزاء ذلك منوط ببقاء الإرادة التي تخصص بها وترجح بها على مساويه في الإمكان أو تجدد مثلها (ولكن) الموضوعات التي هي آثار (الأوضاع) من كيفيات وأشكال ونقوش (وإن اختلفت صورها) وهيئاتها باختلاف الأعصار والأمم (فهي متفقة في أنها) موضوعة (قصد بـ) ـوضعـ(ـها مطابقة الحقيقة) الذهنية التي تطابق الحقيقة الخارجية (ومعلوم أن الحد) في الاصطلاح (مأخوذ من) الحد لغة وهو (المنع) ومنه سميت الحدود الشرعية حدودا لأنها سبب في منع المحدود من ارتكاب موجبها، وكذلك سميت حدود الدار حدودا وهو منتهاها من جميع جهاتها لأنها تمنع ما يجاورها من الدخول فيها وتمنع ما هو منها أن يحكم له بحكم ما هو خارج عنها[1]، ويقال حدت المرأة على زوجها وأحدت إذا منعت نفسها من الزينة، وحدود الله ما منع منها أو منع من مخالفتها والتعدي إلى غيرها، قال تعالى: «تلك حدود الله فلا تقربوها».

هذا هو معنى الحد لغة (وإنما استعير) من معناه اللغوي هذا (لهذه المعاني) الاصطلاحية الأربعة المذكورة آنفا (لـ) ـأجل (مشاركته) لها (في معنى المنع) فإنه أي الحد الاصطلاحي يمنع غير أفراد المحدود من الدخول فيه ويمنع ما هو من أفراده من الخروج عنه، وإذا كان كذلك (فانظر المنع) وتأمل (أين تجده في هذه) المعاني (الأربعة) التي تقدم ذكرها.

(١) حاشية الشيخ علي قصارة على شرح البناني على سلم الأخضري ص ١٠١.

(فـ)إنك (إذا ابتدأت) النظر فيها (بالحقيقة) التي هي أول مرتبة من مراتب الشيء في الوجود (لم تشك في أنها حاصرة للشيء) التي هي له (مخصوصة به) لا يشاركه فيها غيره (إذ حقيقة كل شيء خاصيته التي) هي (له) يمتاز بها عما يشاركه في الجنس إن كان نوعا، أو في النوع إن كان فردا جزئيا (وليست لغيره) وإلا لما كانت حقيقته وهو خلف (فإذن الحقيقة جامعة) لأفراد شيئها (مانعة) من دخول أفراد غير شيئها فيها.

(وإن نظرت إلى مثال) هذه (الحقيقة) وظلها الموجود (في الذهن وهو العلم) بالشيء القائم هو بالذهن أو بالنفس -على خلاف في المدرك ومحل العلم ما هو؟- (وجدته أيضا كذلك) أي كالحقيقة في المنع (لأنه مطابق للحقيقة المانعة) مطابقة تامة بحيث لو قدر وجوده في الواقع ونفس الأمر لكان هو هي (والمطابقة) بهذا المعنى (توجب المشاركة) بينهما (في المنع) وهو المطلوب.

(وإن نظرت إلى العبارة) التي يعبر بها (عن العلم) والمثال الذي في الذهن أو في النفس (وجدتها أيضا حاصرة) ومانعة كالحقيقة (فإنها) أي العبارة (مطابقة) بمدلولها (للعلم) والمثال الذهني (المطابق للحقيقة) التي في نفس الامر (والمطابق للمطابق مطابق) فتكون العبارة بواسطة هذه المقدمة المسلمة مطابقة للحقيقة كالعلم فتشاركها في المنع وهو المطلوب.

(وإن نظرت إلى الكتابة) والرقوم الاصطلاحية (وجدتها) أيضا (مطابقة) للعبارة و(للفظ المطابق للعلم) والمثال الذهني (المطابق للحقيقة فـ)ـتكون (هي) أي الكتابة (أيضا) بواسطة تلك المقدمة المسلمة (مطابقة) للحقيقة كالعلم والعبارة فتشاركها في المنع وهو المطلوب.

وإذا عرفت هذا (فقد وجدت المنع) المطلوب (في الكل إلا أن العادة) والعرف العام في مجريات الاستعمال والخطاب (لم تجر بإطلاق) لفظ (الحد على الكتابة التي هي الرابعة) من مراتب الشيء في الوجود (ولا) بإطلاقه (على العلم الذي هو الثاني) من تلك المراتب (بل هو) أي الحد (مشترك) اشتراكا لفظيا (بين الحقيقة) التي هي أول المراتب (وبين اللفظ) الذي هو ثالثها (وكل لفظ مشترك بين حقيقتين فلابد أن يكون له حدان مختلفان) في الجنس والفصل معا أو في الفصل فقط (كلفظ العين) والقرء والنفس والعقل فإنها موضوعة لمعان متعددة فيطلب لكل معنى منها حد يناسبه فلا يكون تعدد الحد واختلافه باختلاف المعنى اختلافا في نفس الحد كما توهمه الشيخ أبو بكر بن سابق الصقلي فعدد الأقوال والمذاهب في حد الحد ثم انتصر لبعضها وكأن الخلاف متوارد على محل واحد وليس كذلك كما نبه عليه المصنف سابقا.

وإذا تقرر هذا (ف)لفظ الحد (إذن) مشترك بين تلك المعاني الأربع فيقتضي (عند الإطلاق على) المعنى الأول الذي هو (نفس الشيء) وحقيقته أن (يكون حد الحد أنه حقيقة الشيء وذاته) كما هو مذهب الشيخ أبي الحسن والإمام أبي المعالي وأبي عمران الصقلي وأبي علي الطبري وكثير من الخراسانيين [1].

(و) يقتضي (عند الاطلاق على) المعنى (الثاني) الذي هو اللفظ والعبارة أن (يكون حد الحد أنه اللفظ الجامع) لأفراد المحدود (المانع) من دخول غيرها فيه وإليه ذهب القاضي أبو بكر بن الطيب والقاضي عبد الوهاب والقاضي أبو الوليد الباجي والشيخ أبو القاسم بن الصابوني وأكثر الفقهاء والمتكلمين [2]، (إلا أن الذين أطلقوه) أي الحد (على اللفظ) الدال على

---

(١) الحدود الكلامية والفقهية لابن سابق الصقلي ص ٨٨ ٨٩.

(٢) المصدر السابق ص ٨٩.

المحدود (أيضا اصطلاحهم) الذي تعارفوا عليه في ذلك الإطلاق (مختلف) اختلاف تنوع ومقصد وليس اختلاف تناف (كما) سبق أن (ذكرنا) ذلك (في الحد اللفظي والرسمي والحقيقي) في المطلب الثاني من مطالب القانون الأول في الفن الأول.

وإذا تقرر ذلك (فـ)إن (حد الحد عند من يقنع) ويكتفي (بتبديل اللفظ الخفي المعنى عند السامع بلفظ آخر واضح المعنى عنده مرادف له (كقولك) في حد (الموجود) وتعريفه (هو الشيء) وفي حد (العلم) وتعريفه (هو المعرفة) وفي حد (الحركة) وتعريفها (هي النقلة) بضم النون اسم من الانتقال [1] (هو) أي حد الحد (تبديل اللفظ) الخفي المعنى (بما) أي بلفظ آخر (هو أوضح) -بمعنى واضح وليس على بابه لعدم المشاركة في معناه- وبين (عند السائل) الذي يطلب حد الشيء وتعريفه (على شرط أن يجمع) ذلك اللفظ المرادف أو الحد جميع أفراد المحدود (ويمنع) غيرها من الدخول فيه.

(وأما حد الحد عند من يقنع) ويكتفي (بالرسميات) التي يتميز بها الشيء عما عداه بوجه ما (فإنه) أي حد الحد هو (اللفظ الشارح للشيء) على وجه يكون (بتعديد) بعض (صفاته الذاتية) كالجنس مع شيء من صفاته العرضية كالخاصة وإلا فتعديد جميعها كما قد يفهم من كلام المصنف حد حقيقي وليس مرادا وإلا كان مكررا مع ما بعده (أو) يكون بتعديد جميع صفاته (اللازمة) له الخاصة به أو بعضها وحدها أو مع شيء من الذاتيات (على وجه يميزه) أي المحدود (عن غيره) مما يشاركه في الجنس (تمييزا يطرد) ويتتابع في المحدود بحيث يلزم دائما من وجوده وجود المحدود فيلزم أن لا يدخل فيه شيء من غير أفراد المحدود فيكون مانعا ولا يكون كذلك إلا

(١) مختار الصحاح، مادة نقل.

إذا كان الحد مساويا للمحدود في الصدق فإن كان أعم منه فلا يلزم دائما من وجوده وجوده لعدم استلزام وجود الأعم وجود الأخص، (وينعكس) كذلك بحيث يلزم دائما من وجود المحدود وجود الحد كما فسره به العضد، وهو عكس مستو لحقيقة الاطراد فيلزم أن لا يخرج شيء من أفراد المحدود عن الحد فيكون جامعا وهو معنى الانعكاس ولا يكون كذلك إلا إذا كان مساويا للمحدود في الصدق أيضا فإن كان أخص منه فلا يلزم دائما من وجود المحدود وجود الحد لعدم استلزام وجود الأعم وجود الأخص، وفسر ابن الحاجب الانعكاس بالتلازم في الانتفاء أي كلما انتفى الحد انتفى المحدود، وهو ينفي كون الحد أخص أيضا لعدم استلزام نفي الأخص نفي الأعم، وتفسيره هذا لازم لتفسير العضد لأنه عكس نقيضه الموافق فالمخالفة بينهما إنما هي في العبارة فقط وإلا فمآلهما عند التأمل واحد، لأن مرادهما أن لا يكون الحد أخص من المحدود وكلا التفسيرين يقتضيه. هذا كله عند من يرى إطلاق الحد على الحقيقي وغيره، فمن يرى ذلك فإنه هو الذي يحد الحد بما ذكر.

(وأما حده) أي الحد (عند من لا يطلق اسم الحد) ولفظه (إلا على) الحد (الحقيقي) كالمناطقة (فإنه) أي حد الحد عنده هو (القول) المركب من الأوصاف الذاتية (الدال على تمام ماهية الشيء) بجميع أجزائه الذاتية (ولا يحتاج في هذا) الحد (إلى ذكر) قيد (الطرد) الذي به يكون الحد مانعا، (و)لا إلى ذكر قيد (العكس) الذي به يكون الحد جامعا، (لأن ذلك) أي كلا من الطرد والعكس (تبع للماهية) ولازم لها (بالضرورة) العقلية (ولا يحتاج) فيه أيضا (إلى التعرض للوازم) التي لا تفارق الماهية (و)لا إلى (العوارض) التي تفارقها (فإنها) أي اللوازم والعوارض (لا تدل على الماهية) التي بها يكون الشيء هو هو (بل لا يدل على الماهية إلا الذاتيات) التي بها قوام الشيء في الوجودين -العقلي والخارجي- لو قدر عدمها لبطل وجود ذلك الشيء التي هي له فيهما.

وإذا تقرر عندك ما ذكر (فـ)إنك به تكون (قد عرفت أن اسم الحد) ولفظه (مشترك في الاصطلاحات) اشتراكا لفظيا (بين الحقيقة) التي هي نفس الشيء وخاصيته التي له وليست لغيره (وشرح اللفظ) الخفي المعنى بلفظ آخر واضح المعنى عند السامع (والجمع) لأفراد المحدود (بالعوارض) اللازمة أو المفارقة أو كليهما (والدلالة على الماهية) بالصفات الذاتية، (فهذه أربعة أمور مختلفة) ومتباينة دل عليها لفظ الحد (كما دل لفظ العين) والقرء والنفس والعقل (على أمور مختلفة) ومتباينة في الحقائق.

وإذا عرفت هذا (فتعلم صناعة الحد) وكيفية صياغته مما تقدم في دعامة الحد من القوانين، (فإذا ذكر لك اسم) ما (وطلب منك حده فانظر) فيه وتأمله (فإن كان) اسما (مشتركا) بين معان متعددة (فاطلب عدة) تلك (المعاني التي) وقع لذلك الاسم (فيها الاشتراك) واستحضرها في ذهنك، (فإن كانت ثلاثة) معان مثلا (فاطلب لها ثلاثة حدود) لكل واحد منها حد يناسبه.

(فإن الحقائق) المتكثرة والمعاني المتعددة (إذا اختلفت) وتباينت (فلا بد من اختلاف الحدود) التي تحد بها.

(فإذا قيل لك ما الإنسان) مثلا (فلا تطمع في) أن تحده بـ(حد واحد) يبين لك كنه جميع معانيه أو يميزها لك بوجه يطرد وينعكس، (فإن) لفظ (الإنسان مشترك) اشتراكا لفظيا (بين أمور) كثيرة ومعان مختلفة الحقائق، (إذ يطلق على إنسان العين) وهو ما تنطبع فيه الصور الحسية ومنها صورة الإنسان عند مقابلته، (وله) أي الإنسان بهذا المعنى (حد) يخصه، وقد تقدم أنه ما تنطبع فيه تلك الصور. (و)يطلق (على الإنسان المعروف) وهو الناطق (وله) أي الإنسان بهذا المعنى (حد) يخصه وهو الحيوان الناطق، (و) يطلق (على) مثال (الإنسان المصنوع على الحائط المنقوش) على سطحه (وله) أي الإنسان

بهذا المعنى (حد آخر) يخصه وحينئذ فلا يمكن أن يستغنى عن حدود هذه الحقائق والمعاني المختلفة بحد واحد، (فإن اليد المقطوعة والذكر المقطوع يسمى ذكرا وتسمى) هي (يدا ولكن بغير الوجه) والاعتبار (الذي كانت تسمى به حين كانت غير مقطوعة فإنها كانت تسمى به) أي بلفظ اليد آنذاك (من حيث إنها) أي اليد (آلة البطش و) الذكر كان يسمى ذكرا من حيث إنه (آلة الوقاع و) أما (بعد القطع) فإنها (تسمى به) أي بلفظ اليد (من حيث إن شكلها) وهي مقطوعة (شكل آلة البطش) المتصلة بالبدن، والذكر المقطوع يسمى بلفظ الذكر من حيث إن شكله وهو مقطوع شكل آلة الوقاع المتصلة بالبدن (حتى ولو بطل بالتقطيعات الكثيرة شكلها سلب هذا الاسم) وهو لفظ اليد أو الذكر (عنها) لعدم المحل الذي نيط هو به وهو الشكل والهيئة، (ولو صنع شكلها من خشب أو حجر أعطي) ذلك الشكل المصنوع هذا (الاسم) لأنه المحل المنوط به.

(و)تمضي على نفس السنن (كذلك إذا قيل) لك (ما حد العقل فلا تطمع في أن تحده بحد واحد) يبين لك كنه معانيه أو يميزها بوجه يطرد وينعكس (فإنه) أي ذلك الطمع (هوس) بفتحتين طرف من الجنون [1]، (لأن) لفظ (العقل مشترك) اشتراكا لفظيا (يطلق على عدة معان) مختلفة في الحقائق (إذ يطلق على بعض العلوم الضرورية) من واجبات وجائزات ومستحيلات، كما ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاني وأكثر المتكلمين، (ويطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك) -اسم مصدر- بمعنى إدراك (العلوم النظرية) كما ذهب إليه الأسد المحاسبي وتبعه إمام الحرمين في «البرهان» إلا أنه أبدل الغريزة بالصفة.

ونص البرهان في ذلك هو: «فإن قيل: فما العقل عندكم؟

(١) مختار الصحاح، مادة هوس.

قلنا ليس الكلام فيه بالهين وما حوم عليه أحد من علمائنا غير الحارث بن أسد المحاسبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فإنه قال العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم وليست منها فالقدر الذي يحتمل هذا المجموع ذكره أنه صفة إذا ثبتت تأتي بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات»[1].

(و) كما يطلق على ما ذكر (يطلق) أيضا (على العلوم المستفادة من التجربة حتى إن من لم تحنكه) وتهذبه (التجارب) فإنه (بهذا الاعتبار) من إطلاقات العقل (لا يسمى عاقلا) وإن كان بحسب الإطلاقات والاعتبارات الأخرى للعقل يسمى عاقلا، (ويطلق) أي الوصف المصوغ منه وهو عاقل وفيه استخدام حيث رد الضمير إلى العاقل بمعنى الهادئ ذي الهيبة والسكون مع أن الضمير في السياق يرجع إلى العاقل بمعنى المجرب، يعنى ويطلق العاقل بالمعنى الأول (على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه) وكذا في غيرهما من التصرفات، (وهو) أي العقل بهذا الاعتبار (عبارة عن الهدوء) والسكينة (فيقال) في الموصوف به (فلان عاقل أي فيه هدوء) وسكينة يعني في تصرفاته وحركاته وسكناته، (وقد يطلق) أي الوصف المصوغ منه وفيه استخدام أيضا (على من جمع) وضم (العمل) الصالح (إلى العلم) القائم بنفسه، فيقال هو عاقل (حتى إن المفسد وإن كان في غاية من الكياسة) أي الفطنة والعقل (يمنع) بهذا الاعتبار (عن تسميته عاقلا فلا يقال للحجاج) بن يوسف الثقفي مثلا (عاقل) لبغيه وعتوه وإفساده في الأرض بسفك الدماء وانتهاك حرمة الأخيار والأبرياء، (بل) يقال له (داه) وهو وصف أعم من عاقل والأعم لا يستلزم الأخص (و) كذلك (لا يقال للكافر عاقل وإن كان) علمه (محيطا بجملة العلوم الطبية والهندسية) لعدم ضمه إلى علمه العمل الصالح المستلزم

(١) البرهان (١/ ٩٥).

للإيمان بالله واليوم الآخر شرعا (بل) يقال له (إما فاضل وإما داه وإما كيس) وكل واحد من هذه الأوصاف أعم من عاقل وهو لا يستلزم الأخص (فإذا اختلفت الاصطلاحات) في الشيء الواحد كالعقل وتباينت (فيجب) صناعة (بالضرورة) العقلية (أن تختلف الحدود) باختلاف تلك الاصطلاحات، (فيقال في حد العقل) وتعريفه (باعتبار أحد مسمياته) التي تقدم ذكرها (إنه) أي العقل (بعض العلوم الضرورية كـ) ـالعلم بـ(ـجواز الجائزات و) العلم بـ (استحالة المستحيلات كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني رَحِمَهُ اللَّهُ، و) يقال في حده (بالاعتبار الثاني) من الاعتبارات السابقة (إنه غريزة يتهيأ بها) الإنسان إلى (النظر في المعقولات) كما قاله الأسد المحاسبي رَحِمَهُ اللَّهُ، (وهكذا) يقال في (بقية الاعتبارات) السابقة.

(فإن) استنكرت ما ذكر و(قلت) هذا الذي ذكرته في شأن هذا التحديد مردود (فـ)ـإننا (نرى الناس) كثيرا ما (يختلفون في الحدود وهذا الكلام) الذي أتيت به (يكاد يحيل) وجود (الاختلاف) والتنافي (في الحد) لأن ما من خلاف واختلاف إلا ويمكن أن يقال فيه إنه غير متوارد على محل واحد (أترى أن المتنازعين فيه) أي الحد بعد هذا الكلام الذي ذكرت (ليسوا عقلاء) لتنازعهم في أمر مشترك لم يتبين فيه محل النزاع ليتوارد عليه الخلاف فيعلم المحق من المبطل؟

(فـ)ـإنني أقول لك مجيبا عن هذا السؤال: (اعلم أن الاختلاف) والتنازع (في الحد) إنما (يتصور) ويتعقل (في موضعين) اثنين:

(أحدهما أن يكون اللفظ) المحدود (في كتاب الله تعالى أو) في (سنة رسوله ﷺ أو) في (قول إمام من الأئمة يقصد) ويراد (الاطلاع على مراده به فيكون ذلك اللفظ مشتركا) بين معان متعددة ولا قرينة تعين المراد (فيقع النزاع في مراده به فيكون) حينئذ (قد وجد التوارد) بالخلاف (على) محل

واحد وهو (مراد القائل) المتكلم بذلك اللفظ (و)وجد (التباين) والتخالف في الحد (بعد التوارد) على محل واحد (ف)يكون (الخلاف) في الحد قد (تباين) وتخالف (بعد التوارد) على المحل الواحد الذي هو مراد القائل (وإلا) يكن كذلك (فلا) يتصور (نزاع) وخلاف (بين من يقول السماء قديمة وبين من يقول الإنسان مجبور على الحركات) التي تصدر منه (إذ لا توارد) لقولهما على محل واحد (فلو كان لفظ الحد) مثلا (في كتاب الله تعالى) أو في سنة رسوله ﷺ (أو في كتاب إمام لجاز) عقلا وعادة (أن يتنازع في مراده) به (و) حينئذ (يكون إيضاح ذلك) المراد (من صناعة) أهل (التفسير) التي يعتمد فيها على نقل اللغة وطرق دلالتها وعلى نقل المراد (لا من صناعة) أهل (النظر العقلي) التي يعتمد فيها من حيث تصور حقائق الأشياء وكنهها على تركيب الأوصاف المقومة لها المنتزعة من مجموع أفرادها التي لا تنقسم من جملة المحدود سواء كان المحدود جنسا أو نوعا بعد التعرف على المقولة التي هي واقعة ومندرجة تحتها من جملة المقولات العشر، ويستعان بالقسمة فإنها وإن كانت معزولة عن رتبة إفادة الحد فلها معونة في طريق التركيب من وجوه ثلاثة:

أحدها: دلالتها على ما هو الأعم والأخص من المحمولات فيستنبط منها كيفية تركيب أجزاء الحد في البداية بالأعم وتقييده بالأخص.

والثاني: دلالتها على انقسام الشيء من طريق ما هو فيجعل الشيء جنسا لما يليه في الرتبة ويقرن فصله الخاص به من غير تجاوز إلى فصول الأجناس الأخص منه فيجري ترتيب الأجناس على هذا التوالي.

والثالث: دلالتها على جميع الذاتيات عرضا كما دلت عليه طولا فإن الشيء يمكن أن يقسم تقسيمين ليس قسما أحدهما تحت قسمي الآخر

كانقسام الجسم ذي النفس إلى المتحرك بالإرادة وغير المتحر مرة، وإلى الحساس وغير الحساس أخرى، فقسمة الشيء إلى أقسام مترتبة بعضها فوق بعض قسمة طولية وقسمته إلى أقسام متساوية في الرتبة قسمة عرضية[1]. هذا هو الموضع الأول الذي يتصور وقوع الخلف في التحديد فيه وبناء الحد فيه.

الموضع (الثاني) الذي يتصور فيه هذا الاختلاف (أن يقع الاختلاف في مسألة أخرى) غير مسألة الحد (على وجه محقق) وثابت في الواقع، (ويكون المطلوب حده أمرا ثانيا) بائنا من تلك المسألة المختلف فيها (لا) يمكن أن (يتحد حده على المذهبين) المختلفين في تلك المسألة (فيختلف) في حده (كما يقول المعتزلي) مثلا في (حد العلم): إنه (اعتقاد الشيء على ما هو به) في الواقع (ونحن) معشر الأشاعرة (نخالف في ذكر الشيء) في حد العلم (فإن المعدوم عندنا ليس بشيء وهو معلوم فـ) هذا (الخلاف) الموجود (في مسألة أخرى) وهي مسألة المعدوم هل هو شيء (يتعدى إلى هذا الحد) أي حد العلم لأن محمولها المختلف فيه مأخوذ فيه فيقتضي الخلاف ويوجبه في هذا الحد الذي أخذ هو فيه (وكذلك يقول القائل) كالقاضي أبي بكر في (حد العقل) إنه (بعض العلوم الضرورية على وجه كذا وكذا) كالعلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات (ويخالف من يقول في حده) كالمحاسبي (إنه) أي العقل (غريزة يتميز بها الإنسان عن الذئاب وسائر الحيوانات من حيث إن القائل الأول) وهو القاضي أبو بكر ينكر أن يكون لهذه الأشياء التي تسمى بالحواس صفة غريزية أو خصوصية ذاتية هي التي تكون بها هذه الحواس مدركة، ومن ثم فإنه (ينكر تميز العين) الباصرة (بغريزة عن) غيرها من أجزاء الجسد كـ(ـالعقب) -بكسر القاف- وهو مؤخر القدم

(١) البصائر النصيرية للقاضي الزاهد الساوي، ص ٢٦٦ ٢٦٧.

(و)ينكر (تميز الإنسان) نفسه (بغريزة عن الذئاب) التي (بها) أي تلك الغريزة (يتهيأ للنظر في العقليات) والعلوم النظرية ويستعد بها له (لكن) يقول إن (الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم في القلب دون العقب و)بخلقه (في الإنسان دون الذئاب، وخلق البصر في العين دون العقب) وهو قادر على أن يعكس ذلك (لا) أنه أجرى العادة بما ذكر (لتميزه) أي الإنسان عن غيره من الحيوانات (بغريزة) وطبيعة قائمة بنفسه (استعد) وتهيأ (بسببها) أي تلك الغريزة (لقبوله) أي العلم (فيكون منشأ) وأصل (الاختلاف في) هذا (الحد) أي حد العقل هو (الاختلاف) الموجود (في إثبات هذه الغريزة) كما هو مذهب المحاسبي ومن وافقه، (أو نفيها) كما هو مذهب القاضي ومن وافقه.

(فهذه) المذكورات هي (أمور وإن) كنا قد (أوردناها في معرض) ومكان (الامتحان) والاختبار للحدود وصحتها (فـ)ـإننا (قد أدرجنا) وأدخلنا (فيها) أي في مكانها (ما يجري على التحقيق) والإيراد على الوجه الحق من كيفية تحديد الاسم المشترك وبيان مراتب الشيء في الوجود والمواضع التي يتصور فيها الاختلاف في الحد (مجرى القوانين) والضوابط في صياغة الحد.

الامتحان الثاني وموضوعه حد العلم

أي هذا هو (**امتحان ثان**)، وفي بيان مضمونه نقول: اعلم أنه قد (**اختلف في حد العلم**) وتعريفه (**فقيل**) في حده والقائل هو القاضي أبو بكر (**إنه**) أي العلم (**المعرفة**) أي معرفة المعلوم على ما هو به في الواقع (**وهو**) أي هذا التعريف (**حد لفظي**) أي حد منسوب إلى الفظ، وإنما نسبه إلى اللفظ لحصوله به (**وهو**) أي الحد اللفظي (**أضعف أنواع الحدود**) وأنواع التعاريف الضعيفة التي هي الحد الناقص والرسم الناقص والحد اللفظي، وإذا أردت أن تعرف الحد اللفظي (**فـ**)ـإننا نقول لك في بيانه: اعلم (**أنه**) أي الحد اللفظي عبارة عن (**تكرير**) أي تبديل (**لفظ**) تكريرا وتبديلا مصورا (**بذكر ما**) أي لفظ آخر (**يرادفه**) ويساويه في الدلالة على معناه (**كما يقال**) في (**حد الأسد**) مثلا (**الليث و**) في (**حد العقار الخمر و**)في (**حد الموجود الشيء و**) في (**حد الحركة النقلة**) وهي اسم من الانتقال من موضع إلى آخر (**و**) هذا الحد المقول على العلم (**لا يخرج عن كونه**) حدا (**لفظيا**) إلى كونه حدا حقيقيا أو رسما (**بأن**) يزاد عليه شيء مستغنى عنه به لتضمنه إياه فـ(**ـيقال**) مثلا العلم (**معرفة المعلوم على ما هو به**) في الواقع ونفس الأمر (**لأنه**) أي هذا الزائد على قوله «معرفة» معدود (**في حكم تطويل**) وإطناب في الحد من غير زيادة فائدة (**و**)في حكم (**تكرير**) لألفاظ دالة على معنى واحد (**إذ المعرفة لا تطلق إلا على ما هو كذلك**) وإلا كانت جهلا (**فـ**)ـإن هذا الزائد على لفظ المعرفة ما (**هو**) إلا (**كقول القائل**) في (**حد الموجود**) هو (**الشيء الذي له ثبوت ووجود فإن هذا**) الزائد على قوله «الشيء» ما هو إلا (**تطويل**) وإطناب في الحد من غير زيادة فائدة، وبذلك فإنه (**لا**) يمكن أن (**يخرجه**) هذا الزائد (**عن كونه**) حدا (**لفظيا**) قصد به شرح لفظ الموجود الخفي المعنى عند السامع إلى كونه حدا حقيقيا أو رسما (**و**) إذا اتضح ما ذكر فإني (**لست أمنع من تسمية هذا**) التعريف اللفظي (**حدا فإن**)

إطلاق (**لفظ الحد**) على ما ليس مانعا جامعا (**مباح**) أي جائز (**في اللغة**) **لا في** الاصطلاح، وذلك (**لمن استعاره**) من معناه الاصطلاحي واللغوي (**لما يريده مما فيه نوع من المنع**) كالتعريف باللازم واللفظ لكن جواز (**هذا**) الإطلاق وهذه الاستعارة مقيد بما (**إذا كان**) لفظ (**الحد عنده**) أي المطلق والمستعير (**عبارة عن لفظ مانع**) أي وجامع يميز به المسؤول عنه كما هو مذهب القاضي أبي بكر (**و**)إلا فـ(ـ**إن كان**) لفظ الحد (**عنده عبارة عن قول شارح لماهية الشيء**) المطلوب تصوره (**مصور كنه**) أي تمام (**حقيقته**) وماهيته (**في ذهن السائل**) عنه بصيغة ما كما هو مذهب الشيخ أبي الحسن وجماعة (**فقد ظلم**) الاصطلاح وتجاوز (**بـ**)ـسبب (**إطلاق هذا الاسم**) الذي هو لفظ الحد (**على قوله العلم هو المعرفة**) لعدم وجود علاقة ومناسبة بين المستعار منه والمستعار له تسوغ له هذا الإطلاق.

(**وقيل**) في حده (**أيضا**) والقائل هو الشيخ أبو القاسم الإسفراييني (**إنه الذي يعلم**) ويدرك (**به**) ما من شأنه أن يعلم ويدرك مطلقا كان مما يقصد أم لا.

(**و**) قيل أيضا (**إنه الذي تكون الذات**) أي النفس (**بـ**)ـسبب قيامـ(**ـه**) بها (**عالمة**) أي متصفة بهذا الوصف المشتق منه (**وهذا**) الحد (**أبعد من**) الحد (**الأول فإنه**) أي هذا الحد (**مساو له**) أي للأول (**في الخلو**) والعرو (**عن الشرح والدلالة على الماهية**) والحد لا يساق إلا لهما (**ولكن قد يتوهم**) ويظن (**في**) الحد (**الأول**) أنه (**شرح اللفظ**) بما يرادفه وذلك مصور (**بأن يكون أحد اللفظين**) المترادفين (**عند السائل أشهر**) وأظهر من اللفظ الآخر في الدلالة على المعنى المراد، و«أفعل» -هنا- أشهر- ليس على بابه من المشاركة والزيادة لامتناع تعريف المشهور والظاهر لما يؤدي إليه ذلك من تحصيل حاصل (**فيشرح**) اللفظ (**الأخفى بـ**)ـاللفظ (**الأشهر**) والأظهر

منهما في المعنى عند السائل (أما) لفظ (العالم و)لفظ (يعلم) المأخوذان في تعريفي العلم الأخيرين (فهما مشتقان من) المصدر الذي هو (نفس العلم) المحدود بهما (ومن أشكل) والتبس (عليه) معنى (المصدر كيف) يمكن أن (يتضح) ويتبين (له) ذلك المعنى (بـ) ـالوصف أو الفعل (المشتق منه) أي ذلك المصدر (و)الحالة هذه أن معنى الوصف أو الفعل (المشتق أخفى من) معنى المصدر (المشتق منه) لتوقف معرفة معنى كل منهما على معرفة معنى المصدر (و)هذا الحد المأخوذ فيه العالم أو يعلم ما (هو) إلا (كقول القائل في حد الفضة) وتعريفها (إنها التي تصاغ منها الأواني الفضية) في كون كل منهما حدا وتعريفا بالأخفى من المعرف وذلك لأنه قد أخذ في تعريف الفضة المنسوب إليها، ومعرفة المنسوب متوقفة على معرفة المنسوب إليه، كما أخذ المشتق في تعريف المشتق منه الذي هو العلم، ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه.

(وقد قيل) أيضا (في حد العلم) وتعريفه والقائل هو ابن فورك (إنه) أي العلم (الوصف الذي يتأتى) ويصح (للمتصف به إتقان الفعل وإحكامه، وهذا) الحد ليس فيه لشيء من ذاتيات العلم ذكر، وإنما الذي فيه (ذكر لازم من لوازم العلم) فقط، وذكر اللوازم ليس حدا حقيقيا، وإذا لم يكن حدا حقيقيا (فـ) ـأعلى درجاته أن (يكون) حدا (رسميا وهو) مع ذلك (أبعد) صناعة (مما) ذكر (قبله) من التعريفين الذين في قوة التعريف اللفظي (من حيث إنه) أي هذا الرسم (أخص من العلم) المحدود به، والتعريف بالأخص فاسد الطرد (فإنه) أي هذا الرسم وهو بيان لفساد طرده (لا يتناول إلا بعض العلوم و)وجه ذلك هو أنه (يخرج منه العلم بالله) تعالى (و) يخرج منه العلم بـ (صفاته) العلية (إذ ليس يتأتى) ويصح (به) أي هذا العلم (إتقان فعل وإحكامه) لأن متعلقه ليس فعلا ولا هو مما يتأتى ويصح إتقانه، قال إمام الحرمين: وليس في المقولات

في حد العلم أظهر فسادا من هذا فإنه أولا حد العلم بكيفية العمل وخلى معظم العلوم، على أن العلم لا يتأتى به الإحكام دون القدرة فيلزم من ذلك إدراج القدرة في حد العلم وإخراجها على الرأي الذي رآه.[1]

قال الآمدي: وهو أي هذا الحد باطل فإنه إن أراد به ما يصح به إحكام الفعل وإتقانه بطريق الاستقلال فهو محال، فإن اتقان الفعل كما يتوقف عن العلم يتوقف على القدرة وإن أراد به أنه يتوقف عليه الإتقان ولا يستقل به فيلزم عليه القدرة فإنها أيضا كذلك وليست علما، وأيضا فإن الواحد منا له علم وهو غير مؤثر في إتقان فعل من الأفعال القائمة به ولا الخارجة عنه إذ هو غير موجد لها على أصلنا»[2] وهو أنه لا تأثير للقدرة الحادثة في شيء أصلا.

(ولكنه) أي هذا الحد **(أقرب)** إلى الصحة صناعة **(مما)** ذكر **(قبله)** من الحدين **(بـ)** ـالنظر إلى **(وجه)** آخر غير الوجه الذي انتقد منه **(فإنه)** أي ذلك الوجه الآخر هو كون هذا الحد قد **(ذكر)** فيه **(لازم قريب من الذات)** والحقيقة وهو صحة الإتقان والإحكام **(ليفيد شرحا)** لمعنى لفظ العلم **(و)** يفيد **(بيانا)** لحقيقته ولو بوجه ما **(بخلاف قوله)** أي الحاد في الحدين اللذين قبله: العلم هو **(ما يعلم به)** وقوله: العلم **(وما تكون الذات به عالمة)** فإنهما أخفى منه، والتعريف بالأخفى لا يفيد السائل شيئا لكن يعكر على الأقربية التي ذكرها المصنف أن هذا الحد الأخير يتصف بها أمر آخر وهو كون هذا الحد غير جار على أصل الأشاعرة في كون القدرة الحادثة لا تؤثر كما ذكر الآمدي، ويمكن أن يجاب بأنه مبني على قول من يقول بالتأثير ولو في الجملة كالقاضي والشيخ الإسفراييني وإمام الحرمين والمصنف. هذا ما يتعلق بما تقرر من حدود في تعريف العلم.

---

(١) البرهان / ٢١.

(٢) أبكار الأفكار / ١ / ٧٥.

(فإن قلت) قد نقضت هذا الذي قيل في حد العلم (فما) هو (حد العلم) المرتضى (عندك؟)

أقول لك: الجواب عن ذلك هو أنك إذا علمت فساد ما قيل (فاعلم أنه) أي لفظ العلم (اسم مشترك) بين معان مختلفة من حيث الوضع والاستعمال، فإنه (قد يطلق على) الإدراك المستفاد بقوة (الإبصار) المودعة في العين (و) بقوة (الإحساس) المودعة في باقي الحواس الخمس على مذهب الشيخ أبي الحسن وقد رده جمهور أصحابه قائلين في ذلك: إنا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين إبصاره، وبين العلم بهذا الصوت وبين سماعه، وبين العلم بهذه الرائحة وبين شمها[(١)]، إلى غير ذلك من المدركات التي يتعلق بها التعقل والإحساس، (و)إذا قلنا بأنه يطلق على ما استفيد بالإبصار والإحساس فإنه قد يكون (له) أي العلم بهذا الإطلاق (حد) وتعريف يصاغ بمقتضى حاله و(بحسبه) وهو أي هذا الحد ـ: إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الأين والوضع ونحو ذلك[(٢)]، (و)كما أنه يطلق على ما ذكر من الإدراك المستفاد من الإبصار والإحساس فإنه قد (يطلق) أيضا (على التخيل) وهو حصول صورة الشيء في الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك، (وله) أي العلم بهذا الإطلاق (حد) وتعريف يصاغ بمقتضى حاله و(بحسبه) وهو أي هذا الحد: إدراك الشيء الموجود في المادة على هيئات مخصوصة به محسوسة من الأين والوضع ونحوه[(٣)]، والفرق بينه وبين ما قبله يكون بحضور المادة عند الإدراك وعدم حضورها، (و)قد (يطلق) أي العلم كذلك (على الظن) الذي هو الطرف الراجح من معتقدين، وهو اصطلاح المناطقة والفقهاء، (وله) أي العلم بهذا

(١) شرح المقاصد/ ٢/ ١٢٤.
(٢) شرح المقاصد/ ٢/ ١٢٣.
(٣) شرح المقاصد/ ٢/ ١٢٣.

الإطلاق (**حد**) وتعريف آخر يصاغ بمقتضى حاله و(**بحسبه**) أيضا وهو أي هذا الحد عند المناطقة ـ: حصول صورة الشيء في العقل، وعند الفقهاء: ترجيح أحد ممكنين متقابلين في النفس على الآخر[1]، (**و**)كما **يطلق على ما** ذكر (**يطلق**) كذلك (**على علم الله تعالى على وجه آخر**) غير الوجوه المتقدمة، وهذا الوجه الآخر هو (**أعلى وأشرف**) من جميع إطلاقاته (**ولست أعني به**) أي الشرف المدلول عليه بقوله أشرف وفيه استخدام (**شرفا**) ملتبسا (**بـ**) ـحالة وصفة هي (**مجرد العموم فقط**) فيندرج معه في مطلق ماهيته وحقيقته غيره من إطلاقاته المتقدمة، (**بل**) هو أعلى وأشرف (**بالذات والحقيقة**) التي هو بها هو هو (**لأنه معنى**) أزلي (**واحد**) وجودي قائم بالذات العلية كسائر الصفات المعنوية من قدرة وإرادة وحياة..إلخ (**محيط بجميع**) الكائنات وما يتعلق بها من (**التفاصيل**) كلا وجزءا كليا وجزئيا خلافا لمن زعم من الفلاسفة افتراء وكذبا أن البارئ تعالى لا يعلم تفاصيل الأشياء ولا يعلم جزئياتها تعالى الله عن كفرهم (**و**) من المعلوم المقطوع به أنه (**لا تفاصيل**) في علم الله تعالى من حيث هو علم وصفة لاستحالة التركيب في ما يتصف به الباري تعالى (**ولا تعدد في ذاته**) وحقيقته من حيث هي هي لما يلزم على ذلك من المحالات العقلية كدخول ما لا نهاية له عددا في الوجود، إن قلنا هو متعدد بتعدد متعلقاته، وقد قام البرهان على أنها غير متناهية، وكحدوثه إن قلنا تعدده مختص بعدد متناه لافتقاره حينئذ إلى مخصص بذلك العدد المتناهي بدلا عن غيره، وأيضا يلزم على هذا القول توزيع ما لا يتناهى من المتعلقات على ما يتناهى من الصفات، وهو محال ضرورة، ولا ريب أن ما من شأنه الوحدة والإحاطة المذكورة أشرف بذاته وحقيقته التي باين بها ما ليس شأنه ذلك، (**و**) قد (**يطلق**) العلم أيضا (**على إدراك العقل**) الذي هو نور

(١) أبكار الأفكار / ١ / ١١٦.

روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية (وهو) الإطلاق والمعنى (المقصود) هنا (بالبيان) لا غير (وربما يعسر تحديده) أي العلم بهذا المعنى (على الوجه الحقيقي) المنبئ عن كنهه وحقيقته (بعبارة محررة) ومخلصة من الحشو والتطويل المستغنى عنه وغير ذلك مما يخل بصناعة الحد بحيث تكون تلك العبارة (جامعة للجنس) القريب الذي هو تمام المشترك بين الماهية وبين كل ماهية تشاركها فيه كالحيوان للإنسان فإنه تمام المشترك بين الإنسان والفرس والأسد فلا تجد ماهية تشارك الانسان في الحيوانية إلا والحيوان تمام المشترك بينها وبينه، وليس وراءه تمام مشترك آخر، فإن كان الجنس تمام المشترك بين الماهية وبين بعض ما يشاركها فيه دون بعض فهو بعيد عنها كالجسم باعتبار ماهية الانسان فإنه وإن كان تمام المشترك بين الإنسان والحجر ليس تمام المشترك بين الانسان والفرس لاشتراكهما في زائد عليه وراءه كالنامي والحساس[1]، (و)بحيث تكون كذلك جامعة لـ(ـلفصل) القريب الذي هو فصل النوع عن جنسه القريب كالناطق للإنسان (الذاتي) المندرج في ذات الشيء وحقيقته بحيث يكون جزءا من ماهية أفراده كالحيوان والناطق للإنسان فإن كلا منهما جزء من ماهيته، وهذا القيد للتنصيص على المراد والاحتراز عن حملهما على معنى المشترك والمميز[2]، لأن القدماء كانوا يسمون ما به الاشتراك جنسا كالمتنفس للحيوان وما به الامتياز فصلا كالضاحك والناطق، وبهذا يظهر أن فهم التحديد الحقيقي من كلام الغزالي هنا ليس فهم المقيد من المطلق بل صريح كلامه دال على ذلك، وقد يقال كلام إمام الحرمين في البرهان صريح في إرادة عسر التحديد مطلقا، ولا شك أن مذهب الغزالي وإمام الحرمين واحد، ويؤيد ذلك قولهما: فطريق معرفته

---

(١) شرح البناني على السلم/ ٧٨ ٧٩.

(٢) حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف/ ١/ ٦٨.

القسمة والمثال[1]، وإنما أفرد هذا القيد مع أنه قيد في كل من الجنس والفصل لأن كلا منهما كذلك ونظيره قولهم: هو أحسن الفتيان وأجمله **(فإنا قد بينا أن)** التحديد على **(ذلك)** الوجه الحقيقي بما ذكر **(عسير)** لا يحصل **(في أكثر الأشياء)** التي يقصد تحديدها عادة ولا يتأتى إلا بنظر دقيق **(بل أكثر المدركات الحسية)** التي هي متعلقات الحواس الخمس **(يتعسر تحديدها ف)**إنا **(لو أردنا أن نحد رائحة المسك أو طعم العسل)** مثلا بغير الإضافات والاعتبارات **(لم نقدر عليه)** وذلك لأن الحدود الحقيقية إنما تتم بالأجناس الحقيقية والفصول الذاتية جميعها حتى لا يشذ منها واحد ولا يدخل معها غيرها من العرضيات، وذلك يتعذر على البشر.

قال السيد: «اعلم أن الحقائق الموجودة يتعذر الاطلاع على ذاتياتها والتميز بينها وبين عرضياتها تعسرا تاما واصلا إلى حد التعذر، فإن الجنس يشتبه بالعرض العام والفصل والخاصة فلذلك ترى رئيس القوم يستصعب تحديد الأشياء، وأما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فأمرها سهل فإن اللفظ إذا وضع في اللغة أو الاصطلاح لمفهوم مركب فما كان داخلا فيه كان ذاتيا له، وما كان خارجا عنه كان عرضيا له، فتحديد المفهومات في غاية السهولة وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسوما بحسب الاسم، وتحديد الحقائق في غاية الصعوبة وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسوما بحسب الحقيقة»[2] وقد رد أبو البركات هذا الذي استصعبه رئيس القوم ابن سينا وانتقد جميع الوجوه التي بين بها وجه العسر ثم قال: تحديد الأشياء في غاية السهولة[3]، قال السيد البليدي: وكأنه -أي قول أبي البركات هذا- مبني على

(١) حاشية الجلبي على شرح المواقف / ١ / ٦٨.

(٢) الحاشية على شرح القطب للرسالة الشمسية / ٣٤٠.

(٣) المعتبر / ١ / ٦٤-٦٩.

أن الذاتي يعرف بالأسبقية أي في الوجودين الذهني والخارجي فلا يتعقل الشيء بالكنه فيهما إلا بعد تعقل ذاتيه والعرضي بضدها[1] أي بضد الأسبقية فإنه يمكن أن يتعقل الشيء بكنهه في الوجودين قبل تعقل عرضيه، وعليه فلا التباس للذاتي بالعرضي فلا يعسر التحديد المطلوب، وقول المصنف: (لو أردنا أن نحد رائحة المسك أو طعم العسل لم نقدر عليه) يجاب بما ذكره الشيخ أبو البركات وهو أنه كما يتعذر التحديد في بعض الأشياء أو يتعسر، كذلك أيضا تتعذر الحدود الوسطى في بعض العلوم والقياسات أو تتعسر، وليس ذلك التعذر أو التعسر بأن يقال في الحدود أولى منه بأن يقال في القياسات والعلوم، وإذا توجه هذا انتفت الملازمة بين شرطيتي المصنف هذه التي هي في قوله (لو أردنا أن نحد رائحة المسك أو طعم العسل لم نقدر عليه، وإذا عجزنا عن حد المدركات) الحسية (فنحن عن تحديد الإدراكات) والعلوم (أعجز) وبيان ذلك هو أنه إن قصد بالعجز عن حد المدركات العجز عن جميعها فغير مسلم لكثرة ما حد منها وإن قصد العجز عن بعضها كالمذكور في الشرطية الأولى لم يستلزم العجز عن تحديد جميع الإدراكات لأن التحديد يحصل بالمدركات وهي لم يحصل العجز عن جميعها فلا يحصل العجز عن جميع الإدراكات.

فإن قيل: وجه الملازمة ليس من جهة كون التحديد يحصل بالمدركات وإنما من جهة الظهور والخفاء، فإن حصل العجز عن تحديد الظاهر والاطلاع على ذاتيه فالعجز عن الخفي والأخفى من باب أولى وأحرى.

يجاب بأنه غير مسلم لأن المتصف بالظهور إن كان جزئيا فلا يحد إذ الحد للمفاهيم الكلية، وإن كان كليا فكذلك إن كان ظاهرا لأنه تحصيل حاصل وإن

(١) المقولات مع حاشية العطار الكبرى/ ١٠٦.

كان خفيا وهو المطلوب فلا فرق بينه وبين كلي الإدراكات الجزئية العقلية إذ أجزاء ماهية كل منهما انتزاعية عقلية محضة كما هي صناعة الحدود، والعذر للمصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في حصول هذه الغفلة له عن هذه الصناعة التي لا تخفى على أمثاله، هو أن الحديث لما كان في امتحان الحدود التي قيلت على العلم ولم يسلم منها شيء من النقض مع كثرتها فدل ذلك على أن تحديده عسر، أراد أن يبين وجه ذلك العسر بالمثال لا أنه قصد الاستدلال به على ثبوت العسر في تحديد الإدراكات ولا مشاحة في المثال.

ثم إنه إن كان في تحديد العلم عسر لم نقدر على تحديده (ولكنا نقدر على شرح) وبيان (معنى) لفظ (العلم بتقسيم) وحصر ما يلتبس به ثم تمييزه عنها بالسبر والتقابل وهو المسمى عند الأصوليين بمسلك السبر والتقسيم، (و) كما نقدر على شرحه بما ذكر نقدر على شرحه أيضا بضرب (مثال) له قريب من ذهن السائل يشبهه وليس جزئيا من جزئياته بل يصلح أن يكون أداة شرح له ولو كان من جزئياته، قال عبد الحكيم عند قول السيد الشريف: «أو يقال هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين» أفاد به أن المثال في كلام الغزالي يجوز أن يكون بمعنى الشبيه والنظير أو بمعنى الجزئي للعلم، و ذكره في المستصفى الأول لا يدل على الحصر»[1]، وسيأتي بيانه.

(أما التقسيم فـ)ـإن المراد به ليس تحليل العلم إلى أجزائه أو جزئياته كما يتبادر إلى الذهن، وإنما المراد (هو أن نميزه) أي العلم (عما يلتبس به) من الإدراكات بالحصر والتقابل (ولا يخفى وجه تميزه عن الإرادة والقدرة وسائر صفات النفس) أما الإرادة والقدرة والكلام فلاستلزامهما إياه وجودا وتقدما ضرورة ولا التباس للازم الضروري التقدم بملزومه المتأخر، وأما السمع

(١) حاشية على شرح السيد على المواقف / ١ / ٦٧.

والبصر فلأنه أعم منهما من حيث التعلق ولا التباس للأعم بالأخص، (وإنما يلتبس بالاعتقادات) الصحيحة والفاسدة التي تسبق إلى النفس، وظاهر كلامه هذا أنه لا يلتبس بشيء من الإدراكات، ويرجحه قوله فيما بعد (ولا يخفى تميزه عن كذا وكذا). وهو خلاف ما يقتضيه التقسيم هنا إذ هو من أجل التمييز بين العلم وما يلتبس به من الإدراكات والاعتقادات فإن كان لا يلتبس بالإدراكات فلا معنى لذكرها في التقسيم إذ هو تحصيل حاصل وهو واضح، قال السيد الشريف عند قول العضد: «إذ الشيء قد يعلم بتقسيم يخرجه فيجعل له اسم ويتميز عن غيره في مثال جزئي ولا يعرف له لازم بين الثبوت لأفراده بين الانتفاء عن جميع ما عداها ولا يصلح للتعريف لازم إلا إذا كان كذلك، والعلم من هذا القبيل» أي مما يعلم بتقسيم يخرجه ويميزه عن غيره في مثال جزئي ولم يعرف له لازم كذلك لأن التباسه إنما هو بالإدراكات لا بغيرها من الصفات النفسية، ونحن نعرفه باعتبار الجزم الذي به يمتاز عن الشك والظن، وبالمطابقة التي بها يتميز عن الجهل المركب، وبالموجب الذي يميزه عن تقليد المصيب، فإذا قسمنا الاعتقاد المرادف للتصديق بملاحظة هذه الصفات خرج العلم بالمعنى الأخص [1]، والعذر للمصنف فإنه لما كان العلم يمتاز عما يلتبس به من الإدراكات بأدنى تأمل دون الاعتقاد أراد أن ينبه على ذلك بالأسلوب الذي سلكه، والله أعلم.

(و)كما لا يخفى وجه تميز العلم عن الإرادة والقدرة وسائر صفات النفس (لا يخفى أيضا وجه تميزه) أي العلم (عن الشك) وهو التردد بين معتقدين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر (و)لا عن (الظن) وهو التردد بين معتقدين مع الترجيح لأحدهما وذلك (لأن الجزم) والقطع بالحكم وصحة المعتقد

(١) حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب / ١ / ٤٨.

(منتف عنهما) بالتردد في الأول واحتمال صحة الضد أو النقيض في الثاني، (والعلم) المطلوب تميزه (عبارة) ولفظ يعبر به (عن أمر جزم) أي مجزوم به ومقطوع ومتيقن (لا تردد فيه) بين معتقدين كما في الشك (ولا تجويز) فيه لصحة الضد أو النقيض كما في الظن (و)كما لا يخفى ما ذكر (لا يخفى أيضا وجه تميزه عن الجهل) المركب (فإنه) أي الجهل المركب (متعلق بالمجهول) يعني الشيء لا بقيد وصفه العنواني الذي هو المجهولية لاستحالة التعلق به من حيث هذا العنوان ولاستلزام الجهل المركب الموضوعَ (على خلاف ما هو به) في الواقع ونفس الأمر (والعلم) المطلوب تميزه (مطابق) وموافق (لـ)ـلشيء (المعلوم) من حيث كونه متصفا بهذا العنوان الذي هو المعلومية لاستلزام كل منهما الآخر، (وربما يبقى) العلم بعد تميزه عن الشك والظن والجهل المركب (ملتبسا) ومشتبها (باعتقاد المقلد الشيء على ما هو به) في الواقع ونفس الأمر (عن تلقف) وتلق بسرعة من الغير (لا عن بصيرة) تطلق البصيرة على التبصر وهو تمام الإدراك، وتطلق على عين في القلب يدرك الشخص بها الأشياء كما يدرك بالعين الحقيقية، والمراد هنا الأول أعني التبصر [1] (و) يكون إدراكه له (عن جزم) وقطع (لا عن تردد) لعدم المزاحم من ضد ونقيض في ذهنه (ولأجله) أي اعتقاد المقلد الشيء على ما هو به (خفي على المعتزلة) التمييز بينه وبين العلم (حتى قالوا في حد العلم إنه اعتقاد الشيء على ما هو به) في الواقع ونفس الأمر (وهو) أي هذا الحد (خطأ من وجهين) اثنين:

(أحدهما) مذهبي وصناعي وهو (تخصيص) الاعتقاد المأخوذ في التعريف بـ(الشيء مع أن العلم) كما يتعلق بالموجود (يتعلق بالمعدوم) الممكن والممتنع (الذي) هو بنوعيه (ليس شيئا) ثابتا ومتقررا في الخارج

(١) حاشية الدسوقي على شرح القطب الرازي على الشمسية / ٤٠.

اتفاقا في المعدوم الممتنع، و(عندنا) معشر أهل السنة في المعدوم الممكن، وإذا تقرر هذا فإنه لا يكون هذا الحد الاعتزالي من حيث الصناعة مطردا في القسم المتفق عليه -وهو المعدوم الممتنع- كما لا يطرد عندنا في المختلف فيه -وهو المعدوم الممكن، ويمكن أن يجاب بأن المراد بالشيء -هنا- الشيء بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي. هذا هو الوجه الأول.

(و)الوجه (الثاني) صناعي فقط وهو: (أن هذا الاعتقاد) المأخوذ في التعريف (حاصل للمقلد وليس بعالم قطعا) ويقينا (فإنه كما يتصور) ويصدق بـ(أن يعتقد الشيء) أي بالمعنى اللغوي ليشمل المعدوم (على خلاف ما هو به لا عن بصيرة) وتبصر وتمام إدراك (كاعتقاد اليهودي) أن عزيرا ابن الله (و) اعتقاد (المشرك) النفع والضر في غير الإله الواحد الأحد (فإنه) أي هذا الاعتقاد (تصميم) ومضي (جازم لا تردد فيه) عند كل منهما كذلك (يتصور) ويصدق بـ(أن يعتقد الشيء) أي بالمعنى اللغوي (بمجرد التلقين والتلقف) له من الغير (على ما هو به) في الواقع ونفس الأمر (مع الجزم) والقطع (الذي لا يخطر) معه (بباله) أي المقلد (جواز غيره) من ضد ونقيض، وإذا عرف هذا (فـ)ـإن (وجه تميز العلم عن الاعتقاد هو أن الاعتقاد معناه) في الاصطلاح (السبق) يعني أن تسبق النفس (إلى أحد معتقدي الشاك) المتردد بين معتقدين من غير ترجيح لأحدهما، ولعل هذه العبارة من باب القلب مبالغة، والأصل أن يسبق (إلى) النفس (أحد معتقدي الشاك) قبل الآخر، وذلك لأن المعاني هي التي ترد على النفس وليس العكس، والوارد هو الذي يتصف بالسبق بالنسبة إلى وارد آخر دون المورود، وهذا ما يحصل في ذهن المقلد (مع الوقوف) والاقتصار (عليه من غير) تجاوز إلى (إخطار) وإحضار (نقيضه) أو ضده (من الحلول في النفس) حتى لا يتزاحما فيتطاردا كما هما في نفس الشاك (فإن الشاك يقول) في نفسه مثلا هل (العالم حادث أم ليس بحادث) ويبقى

متردداً بينهما من غير ترجيح (والمعتقد) اعتقاد الشخص العالم وهو الذي طابق اعتقاده الواقع (يقول) في نفسه العالم (حادث ويستمر عليه) كذلك (ولا يتسع صدره لـ) قبول (تجويز القدم) عليه كما هو حال الشاك والظان (و) المعتقد اعتقاد (الجاهل) وهو الذي لم يطابق اعتقاده الواقع (يقول) في نفسه العالم (قديم ويستمر عليه) كذلك (و) هذا (الاعتقاد) والحكم الجازم المتلقف لا عن بصيرة (وإن وافق) واقع الشيء (المعتقد) ونفس أمره (فهو جنس من الجهل) أي نوع منه إن كان الجهل جنسا أو صنف إن كان نوعا من مطلق الاعتقاد، ولا يصح أن يكون جنسا اصطلاحيا لأنه ليس تمام المشترك بين ماهية وأخرى، ولا تمام تمام المشترك، والأولى صناعة أن لا تطلق ألفاظ الحقائق والمفاهيم الاصطلاحية على خلاف إطلاقاتها الفنية خيفة اللبس.

وعلى كل فإن هذا المعتقد من الجهل (في نفسه) أي ذاته وحقيقته (وإن خالفه بالإضافة) لأن الماهيات الحقيقية لا تتغير بتغير الإضافات والنسب، وإنما يحصل ذلك في المفاهيم الاعتبارية فحسب، (فإن معتقد كون زيد في الدار) مثلا (لو قدر استمراره عليه) كذلك (حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده) بعد الخروج (كما كان) قبله (لم يتغير في نفسه) وحقيقته (وإنما تغيرت إضافته) فقط (فإنه) أي هذا الاعتقاد (طابق) واقع (المعتقد) الذي هو اتصاف زيد بالكون في الدار (في حالة) وهي حالة الاتصاف به (وخالفه) أي واقع ذلك المعتقد (في حالة) أخرى وهي حالة الخروج من الدار وعدم الاتصاف بالكون فيها بل بضده (وأما العلم فـ) ـإنه (يستحيل) عقلا (تقدير وفرض (بقائه) واستمراره (مع تغير) الشيء (المعلوم) لأن العلم تابع للمعلوم وجودا وعدما فيلزم من تغيره تغيره وإلا لما كان تابعا له وقد فرض تابعا، ولأن الشيء المعلوم ما اتصف بالمعلومية إلا من حيث تعلق العلم به على ما هو به في الواقع، فإن تغيرت الحيثية ولم يتغير التعلق لزم كون العلم علما وغير

علم والشيء الواحد من جهة واحدة معلوم وغير معلوم. وإذا عرف الفرق بين العلم والاعتقاد بما ذكر (فـ) إن هناك آثارا ولوازم تخص كلا منهما يصح أن يفرق أيضا بها بينهما لما تقرر من أن الملزومات تتباين بتباين لوازمها، وهذه الآثار واللوازم:

أحدها: (أنه) أي العلم (كشف) وبيان للمعلوم على ما هو به في الواقع (و) هو كذلك (انشراح) للصدر وثلج وطمأنينة وثقة بالمعلوم (و)أما (الاعتقاد) فإنه ما هو إلا (عقدة) وربط (على القلب) بالمعتقد، والاعتقاد انفعال منه.

(و)ثانيها أن لفظ (العلم) الدال على الكشف والانشراح هذا (عبارة) يعبر بها (عن انحلال) المبرم من (العقد) وانتقاضه.

وفي قوله «العلم» استخدام؛ إذ أطلقه أولا بمعنى الكشف والانشراح ثم أشار إليه بأل الداخلة عليه بمعنى اللفظ على خلاف ما تقتضيه القاعدة من أن المعرفة إذا أعيدت معرفة فهي عين الأولى، ولكن هذا الأمر أغلبي فقط، والخطب في هذا الأمر سهل.

وعلى كل إذا كان المراد بالعلم والاعتقاد ما ذكر (فهما مختلفان) في الحقيقة واللوازم فلا يلتبسان.

ثالثها: قبول التشكيك وعدمه المشار إليه بقوله (ولذلك) أي لأجل ما ذكر من كون الاعتقاد من جنس الجهل وأنه عقدة على القلب بخلاف العلم (لو أصغى) ومال (المعتقد) بسمعه (إلى) قول (المشكك) وشبهه التي يلقيها عليه (لوجد لنقيض معتقده مجالا) أي محلا (في نفسه) لجولان ذلك النقيض فيتزحزح معتقده عن مرتبة الجزم إلى التردد بينه وبين ذلك النقيض فلا يدري الصحيح من الفاسد فيكون بعد إصاعته لهذه الجهة كالذي يتنبه وهو يأرق في وقفته ومكروه وقع فيه (و)أما (العالم) في هذا الشأن فإنه بخلافه؛ إذ (لا) يمكن

أن (يجد) لنقيض معلومه (ذلك) أي المجال والمحل لذلك النقيض في نفسه (أصلا) وعلى وجه الإطلاق (وإن أصغى) واستمع (إلى الشبه المشككة) فإن المعلوم ما اتصف بالمعلومية إلا بعد القطع برفع النقيض ونفي كل معارض فلو فرض صحة وجوده بعد القطع بنفيه لتناقض وهو محال، (ولكن إذا سمع) العالم الواثق بالعلم بالحق (شبهة فـ)لا يخلو من أمور وهي:

(إما أن) يفهمها و(يعرف حلها) ومنشأ الغلط فيها وتساعده العبارة على بيان ذلك الغلط في الحال بل (وإن لم تساعده العبارة) على ذلك (في الحال) الذي أصغى فيه السمع إليها وعرفها، فإنه على ثقة من معلومه.

(وإما أن) يفهمها ويعرف منشأ الغلط فيها و(تساعده العبارة على حلها) وبيان ما فيها من الغلط فيصرح بذلك.

نعم، أورد الجويني هنا سؤالا ووجهه إلى نفسه يشير به إلى أنه قد يتوهم المتوهم حصول التشكيك للعالم نفسه قائلا: «وقد يطرأ على العالم المحقق في أمر سؤال صادر عن عقد له تقليدي والسؤال يلزم لزوما لا دفع له لو كان ذلك العقد علما فإذا كان الأول علما والثاني نقيضه فلا يستريب ذو التحصيل في بطلان عقده ولا يستطيع لو أنصف مراء وقد يكيع عن تغير عقده حذارا من أمر فتثور منه ثوائر في عقد التقليد والعلم السابق يجاذبه وليس ذلك شكا أرشدتم فيما تقدم وإنما هو إيثار ذهول عن الأول ليستمر ما يحاوله من الاستقرار على العقد التقليدي ولن يبالي بذلك إلا من ضعفت غريزة عقله»[١].

معنى هذا القول أن العالم المحقق قد يعلم أمرا على وجه قطعي مجزوم به فكان حقا، ثم إنه قد يخوض في أمر عقدي قلد فيه غيره فيجلب له ذلك ما يخالف هذا العلم الحق الذي أدركه على جزم وقطع، فإن كان هذا هو ما

(١) البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٣)

وصفناه به من القطع والجزم فإنه سيطرح ذلك المعتقد ويتمسك بهذا العلم؛ إذ لا يستريب ذو التحصيل في بطلان هذا الأمر العقدي ولا يستطيع أن يجادل لو أنصف، ولكن هذا ليس لازما، بل قد يجبن عن تغير هذا المعتقد حذرا من أمر ما يخاف منه كذهاب هويته أو الوقوع فيما يراه فاسدا فإذا حصل له هذا الحال فإنه يثور فيه ويهيج ما يثيره عقده هذا من ثوائر في نفسه والعلم السابق يجاذبه، فإذا نظر الناظر في هذا ظن أن هذا العلم قد طرقه التشكيك، وهذا خطأ فإن هذا العلم لم يحصل فيه شك وإنما اختار هذا المعتقد الذهول عنه ودفعه عن نفسه بسبب تمسكه بمعتقده هذا جبنا وفي حقيقة الأمر لا يبالي بهذا -وهو التمسك بالمعتقد المصادم للعلم- عاقل.

قال الأبياري في التمثيل لذلك: «ومثال ما ذكر: أن المعتزلة إذا قضوا بأنه لا يصح قيام المعنى بنفسه، كان في ذلك على بصيرة وبرهان. ثم اعتقد أن القدم أخص أوصاف الباري تعالى، وأن الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم. وهو في هذا مصمم غالط. فإذا جاءت مسألة الإرادة، فلم يمكنه أن يقول: الباري تعالى مريد لنفسه. فإن مقتضى مذهبه أن الحكم الثابت للنفس، إذا كان يقتضي تعلقا، وجب أن يعم تعلقه، كما قالوا في كونه تعالى عالما، فإنه عالم بكل معلوم.

قالوا: فلو كان مريدا لنفسه لكان مريدا لكل أمر، حتى يكون مريدا للقبائح، وذلك عندهم محال. ولا يصح أن يكون مريدا بإرادة قديمة، لأن القدم عندهم أخص أوصاف الباري تعالى، فلو كانت إرادته قديمة لكانت إلها. ولا يصح أن يقال: غير مريد، لوجود التخصيص الدال على ذلك. ولا يصح أن يقال: إنه مريد لا لنفسه، ولا لمعنى، فإن ذلك محال، فلم يبق إلا أن يقال: إنه مريد بإرادة حادثة. ولا يصح أن يقال: إنها قائمة بذاته، فإنه يستحيل أن يكون محلا للحوادث. ولا يصح أن يقال: إنها قائمة بغيره، فإنه يكون من قامت به مريدا

بها، ولا يرجع حكمها إلى الباري سبحانه، فلم يبق إلا أن يقال: إنه مريد بإرادة قائمة بنفسها، وهذا يناقض ما تقدم من استحالة قيام المعنى بنفسه. ولا يتصور قيام المتضادات بالقلب في حالة واحدة، فيصير الإنسان على هذا مترددا بين الاعتقادين، فيكون أشبه شيء بالشك على مذهب أبي هاشم.»[1].

وقد مثل له المقترح بمثال آخر فقال: «مثاله وهو أن يكون يعلم بالدليل أن الله تعالى ليس بجسم، ويعتقد أن الله تعالى متكلم بحرف وصوت، فيرد سؤال على عقده التقليدي يلزم منه نقيض ما علمه بالدليل؛ وهو أن الله تعالى جسم، فلو كان عقده علما بطل عليه لا محالة، إلا أنه يذهل عن علمه ويضرب عنه محافظة على عقده التقليدي، والعلم يحاذيه كما ذكر إلى آخره». هذا ما يتعلق بهذه الجزئية.

ولا يخفى ما في هذا التقسيم الذي مضى عليه المصنف هنا من الضعف الذي يقضي بركاكته، ووجه هذا الضعف بين حيث جعل القسم الثاني قسيما للأول مع أنه قسم منه فما هو إلا كقول القائل إما أن يكون زيد في الدار وإن لم يكرم عمرا وإما أن يكون في الدار ويكرمه، فالكون هنا واحد، ولهذا كان الأولى أن يأتي في هذا الباب بتقسيم شيخه في البرهان حيث قال: « فإن أورد متحذق مسلكا في التشكيك على واثق بالعلم الحق كان العالم على حالات: إحداها أن يتبين له سقوط جهة التشكيك أي وتحرر له عبارة في ذلك والأخرى أن لا يفهمها ولا يتخالجه ريب في معلومه لعدم علمه بما أورد عليه والاخرى أن ينقدح له اندفاع الشك ولا يتحرر له عبارة في دفعه ويرى معارضه جدلا محجاجا»[2].

---

(١) التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه (١/ ٤١٢)

(٢) البرهان / ٣٢.

(وعلى كل حال) أي سواء عرف الشبهة أو لم يعرفها تحررت له العبارة في دفعها أو لم تتحرر (فـ) إنه (لا يشك) ولا يتردد (في بطلان الشبهة) التي ألقيت عليه (بخلاف المقلد) لوجود مجال في نفسه لنقيض معتقده بلا مرجح يستأصله كما تقدم لكن هذا الفرق الذي ذكره بين الاعتقاد والعلم وبين المعتقد والعالم فيه إشكالان:

أما الاول فهو متعلق بقوله: «العلم كشف وانشراح والاعتقاد عقدة على القلب » إلخ- حيث يرد عليه أمران:

الأمر الأول منهما: هو أن هذا يرجع إلى تفسير اللغة ووضع الألفاظ ولا مناسبة ذاتية وطبيعية بين الألفاظ ومدلولاتها خلافا لما ذهب إليه عباد بن سليمان الصيمري وأهل التكسير وبعض المعتزلة لصحة وضع كل لفظ لكل معنى حتى لنقيض ما وضع له وضده ووقوع ذلك في اللغة[1]. هذا هو الأمر الأول.

الأمر الثاني: وهو مبني على ما ذكره من أن مدلولي العلم والاعتقاد يفيدان التمايز بينهما وهذا الأمر هو أنه لو كانت المعاني واضحة الاختلاف والتمايز بمجرد اعتبار حقائقها لم يتصور اللبس أصلا وهذا خلاف الواقع، فإن اللبس ما زال جاريا في هذا الشأن مع وجود ما ذكر من هذين المعنيين لهذين اللفظين، قال الأبياري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « وما انحصر إليه الكلام من طلب الفرق بين الاعتقاد الصحيح وبين العلم فهو لعمري مكان غامض ومتاهة مظلمة ومنها نشأ اختلاف الأولين والآخرين في المذاهب والمعتقدات فإن كل معتقد مصمم على أنه عالم ومن المستحيل أن يعرف المعتقد كونه معتقدا سواء كان اعتقاده موافقا للمعتقد أو مخالفا فانه إنما يدرى أن الحاصل ليس بعلم بتجويزه النقيض وعند تجويزه النقيض يبطل الاعتقاد.[2] هذا هو الاشكال الأول.

---

(١) شرح العضد لمختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب / ١٩٣.

(٢) التحقيق والبيان / ١ / ٤٠٦.

وأما الإشكال الثاني فهو قبول التشكيك في المعتقد عند نهاية الإصغاء المشار إليه بقوله «ولذلك لو أصغى المعتقد إلى المشكك لو جد لنقيض معتقده مجالا في نفسه والعالم لا يجد ذلك أصلا وإن أصغى إلى الشبه المشككة»، فإن هذا الذي ذكره المصنف هنا مشكل، وفي بيان هذا الإشكال قال الأبياري: «ففيه عسر من جهة الاعتياد فإن التصميم على الأمر يمنع من كمال الإصغاء إلى نقيضه ولكن إذا اتفق ذلك وحصل الانصاف ووقع الالتفات إلى التجويز في المعتقدات أمكن الاضطراب لكن يبقى على هذا سؤال فيقال: هل يحصل الشك عند الإصغاء في حالة بقاء الاعتقاد أو عند زواله؟

فإن كان مع بقاء الاعتقاد فمحال وإن كان بعد زواله فقد خلفه ضد من أضداده وذلك أيضا يصح في العالم إذا زال علمه صح أن يخلفه الشك فبماذا يفارق العلم الاعتقاد؟ فنقول والله المستعان يمكن أن يشكك المعتقد وإن بقي ذاكرا لسبب اعتقاده فإنا نبين له أنه لا ربط بينه وبين معتقده وإلا لو استند إلى وجه صحيح يقتضيه لكان علما ولكان السبب دليلا بخلاف العلم إذا استند إلى سبب يقتضيه لم يتصور بيان بطلان السبب فلذلك استحال أن يتشكك العالم مع ذكر سبب العلم وأمكن أن يتشكك المعتقد على ما قررناه، وهذا واضح فيما إذا استندت العلوم والاعتقادات إلى أسباب مختلفة وإنما تغمض إذا صودفت الاعتقادات في النفوس مضاهية للأوليات من العلوم فإنه قد يجد الانسان نفسه مصممة على أمور وهمية لا يقدر على صرف نفسه عنها وهذا كالاعتقاد أنه لابد من خلاء أو ملاء وراء العالم هذا في النفس مضاه لكون الشخص لا يخلو من كونه متحركا أو ساكنا والأول عمل الوهم والثاني ضروري.

ولكن طريق الفصل في ذلك أن الوهمي العقل يصد عنه فإن الخلاء لا معنى له والملاء باطل بانحصار العالم ولا يتصور أن يقدح فيه شيء فإذا يدرك المميز

إما بالثمرات من قبول التشكيك وامتناعه أو بالنظر إلى الطرق وقبولها للفساد وامتناع ذلك هذا هو المعتمد في الفرق بين العلم والاعتقاد.[1] هذا ما يتعلق بهذا الذي ذكره المصنف في حق العلم وما سلكه في تعريفه من سبيل التقسيم.

(وبعد) بيان (هذا التقسيم) والترديد للعلم بين أضداده (والتميز) بينه وبينها بما ذكر (يكاد يكون العلم) في رأي المصنف بمقتضى هذا التقسيم (مرتسما) ومنطبعا (في النفس بمعناه وحقيقته من غير تكلف تحديد) وتجشم ما يعسر أن يتحرر في تعريفه من عبارة. هذا ما يتعلق بتعريف العلم هذا.

(وأما المثال) المفهم لحقيقته (فهو أن إدراك البصيرة الباطنة) -القوة العاقلة عند الحكماء- وهي عين في القلب يدرك الشخص بها الأشياء- هي التي (تفهمه) أي ذلك الإدراك (بالمقايسة) والمماثلة له (بـ)ـإدراك (البصر الظاهر) الذي يكون بالعين الحقيقية، والبصر عند المتكلمين معنى قائم بحدقة العين يتعلق بالألوان والأكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وعند الحكماء قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان فتفترقان إلى العينين.

قال الدسوقي: وحاصله أن الطرف الأول من الدماغ قامت من جهته اليسرى عصبة مجوفة كالبوصة الصغيرة ومن جهته اليمنى عصبة كذلك فتذهب العصبة اليسارية إلى العين اليمنى وتذهب العصبية اليمينية إلى العين اليسرى فتتلاقى العصبتان قبل الوصول إلى العينين على التقاطع فصارتها على هيئة الصليب، ثم إن البصر الذي هو القوة مودع في العصبتين بتمامهما ولا يختص بما اتصل منهما بالعينين أي الحدقتين ولا بما اتصل بالدماغ ولا بوسطهما بل هو مبثوث في جميعها وليس في ذلك قيام المعنى بمحلين لان

(١) التحقيق والبيان / ١ / ٤١١، ٤١٢.

ذلك محمول على أن في كل محل مثل ما في الاخر ويحتمل اختصاصه بمحل مخصوص من العصبة ولكن جرت العادة الإلهية بأن العصبة إذا أصابتها آفة في موضع منها ذهب البصر من جميعها قاله العلامة اليعقوبي.[1]

وقد اختلف الحكماء في كيفية الإبصار والمذاهب المشهورة فيه ثلاثة:

المذهب الأول: وهو مذهب الرياضيين أنه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط متحقق رأسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر، والإدراك التام إنما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم على وجوه ثلاثة.

الأول أن ذلك المخروط مصمت.

الثاني: أنه ملتئم من خطوط شعاعية مستقيمة هي أجسام دقاق قد اجتمع أطرافها عند مركز البصر متفرقة إلى المبصر فما وقع عليه أطراف تلك الخطوط أدركه البصر وما وقع بينهما لا يدركه ولذلك تخفى على البشر الأجزاء التي في غاية الصغر كالمسامات.

الثالث: أنه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كأنه خط مستقيم ينتهي إلى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الإدراك.

واحتجوا بأن الإنسان إذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها وإلا كانت منطبعة في موضع ولم تختلف باختلاف أمكنة الرائي من الجوانب بل لأن الشعاع خرج من العين إلى المرآة ثم انعكس بصقاتها إلى الوجه ألا ترى أنه إذا قرب الوجه إليها يخيل أن صورته مرتسمة في سطحها وإذا بعد عنها توهم أنها غائرة فيها مع علمنا أن المرآة ليس فيها غور بذلك المقدار.

---

(١) الحاشية على مختصر السعد / ٣/ ٣٣٢.

والمذهب الثاني: هو مذهب أرسطو وأتباعه من الطبيعيين أنه إنما يحصل بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف إلى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطباعها في جزء منها وذلك الجزء زاوية رأس مخروط متوهم لا وجود له أصلا وقاعدته سطح المرئي ورأسه عند الباصرة ولذلك يرى القريب أعظم من البعيد لأن الوتر الواحد كلما قرب من النقطة التي خرج منها إليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان أقصر ساقا فأوتر عند تلك النقطة زاوية أعظم وكلما بعد عنها كان أطول ساقا فأوتر عندها زاوية أصغر.

والنفس إنما تدرك الصغر والكبر في المرئي باعتبار تلك الزاوية فإنها إذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فيرتسم فيه صورة المرئي فيرى صغيرا وإذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فيرتسم صورته فيه فيرى كبيرا وهذا إنما يستقيم إذا جعل الزاوية موضعا للإبصار كما ذهبنا، وأما إذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب أن يرى كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة أو غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث إذ ليس الإبصار حاصلا بمجرد القاعدة بل لرأس المخروط فيه مدخل أيضا فجاز أن يتفاوت حاصل المرئي صغرا أو كبرا بتفاوت رأسه دقة وغلظا.

ثم إنهم لا يريدون بالانطباع المذكور أن الصورة منفعلة من البصر إلى الرطوبة الجليدية بل المراد به أن الصورة إنما تحصل فيها عند المقابلة من واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وليس في قوة البشر تعليل هذا، وذلك لأن الإبصار ليس بمجرد الانطباع المذكور وإلا لزم رؤية الشيء بسبب انطباعه في جلدتي العينين بل لا بد مع ذلك من تأدي الشبح في العصبتين المجوفتين إلى ملتقاهما بواسطة الروح التي فيهما ومنه إلى الحس المشترك، والمراد من التأدية أن انطباعها في الجليدة معد لفيضان الصورة من واهب الصور على الملتقى، وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك.

والمذهب الثالث هو مذهب طائفة من الحكماء وهو أن الإبصار ليس بخروج الشعاع ولا بالانطباع بل بأن الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للإبصار، وهذا المذهب في حكم المذهب الأول لأنه مبني على الشعاع.

قال الإمام الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: إنا نعلم بالضرورة أن العين على صغرها لا يمكن أن يخيل نصف كرة العالم إلى كيفيتها ولا أن يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا أن يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة باطلة ظاهرة الفساد بتأمل قليل.

ومن المحتمل أن يقال: الإبصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة إضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشروط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الإضافة من غير أن يخرج من عينه جسم أو ينطبع فيها صورة، فليس يلزم من إبطال الشعاع أو الانطباع صحة الآخر إذ ليس على طرفي النقيض، انتهى. وملخصه على ما قيل أنه إذا قابل المرئي الرائي على وجه مخصوص خلق الله تعالى الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة، وهو مذهب أهل السنة من المتكلمين.

فائدة: قال الفلاسفة وتبعهم المعتزلة إن الإبصار يتوقف على شرائط ممتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها وهي سبعة:

الأول: المقابلة.

والثاني: عدم البعد المفرط.

والثالث: عدم القرب المفرط فإن المبصر إذا قرب البصر جدا بطل الإبصار.

والرابع: عدم الصغر المفرط.

والخامس: عدم الحجاب بالكثيف بين الرائي والمرئي.

والسادس: كون المرئي مضيئا إما من ذاته أو من غيره.

والسابع: كونه كثيفا أي مانعا للشعاع من النفوذ فيه.

وما قيل من أنه قد يضاف إلى هذه السبعة ثلاثة أخرى هي سلامة الحاسة، والقصد إلى الإحساس، وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي، ففيه أن هذا الأخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب لكن الأولين لابد أن يعدا من الشروط، فالحق أن الشروط تسعة.

والأشاعرة ينكرونها ويقولون: لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع تلك الشرائط فإنا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك إلا لأننا نرى بعض أجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط.[1]

(و)على كل نحن نقرر ونعتقد أنه (لا معنى لـ)إدراك (البصر الظاهر إلا انطباع) وانتقاش (صورة) الشيء المحسوس (المبصر في) آلة (القوة الباصرة) التي هي الحدقة (من إنسان العين) بيان للمبصر وهو المثال الذي يظهر في سواد العين عند المقابلة (كما يتوهم) ويظن بواسطة القوة الواهمة (انطباع) وانتقاش (الصور في المرآة مثلا) وإن كان في الحقيقة ليس هناك انطباع ولا انتقاش وإنما هو مجرد انعكاس الشعاع الخارج من العين إلى الوجه بصقالة المرآة إذ المرئي نفس الشيء بطريق الانعكاس لا مثاله وصورته إلا أن الواهمة بمعونة اعتياد النفس إدراك المرئي في جانب يقابل الباصرة أرت النفس أن المرئي منطبع صورته في المرآة وهو مذهب الرياضيين من الحكماء كما تقدم بيان مذاهبهم في كيفية الإبصار.

(١) كشاف اصطلاحات الفنون / ١ / مادة بصر.

وعلى كل (فكما أن البصر يأخذ صور المبصرات أي ينطبع) وينتقش (فيها) أي في آلة البصر وهي الحدقة وفيه استخدام إن صحت نسخة «فيها»؛ حيث استخدم البصر أولا بمعنى المدرِك، ورد عليه الضمير بمعنى آلة الإدراك، وإلا تصح نسخة «فيها» هذه وصحت نسخة «فيه» فإن لفظ «البصر» هنا مجاز من باب إطلاق المدرك وإرادة آلته بناء على مذهب الحكماء في البصر أو الحالّ وإرادة المحل بناء على مذهب المتكلمين فيه.

وعليه يكون معنى هذا الكلام إن فسرناه على نسخة «فيها» فكما أن البصر الذي هو آلة الإدراك يأخذ الصور فتنطبع في آلة الإدراك، وأما إن فسرناه على نسخة «فيه» فإنه يكون فكما أن البصر المدرك يأخذ الصور فينطبع في آلتها (مثالها المطابق لها) بحيث لو فرض تجسده في الخارج لما كان غيرها (لا) أن المنطبع والمنتقش فيه (عينها) وذاتها لما في ذلك من المحالات العقلية كحلول الشيء الواحد بالشخص في مكانين والأكبر في الأصغر وكون المحل باردا وحارا ورطبا ويابسا ومائعا وجامدا بحسب الحال المنطبع فيه، وهذا بين (فإن عين النار) وذاتها مثلا (لا) يمكن أن (تنطبع) وتنتقش (في) حدقة (العين) عندما يتعلق بها الإدراك وإلا لاحترقت العين (بل) الذي ينطبع وينتقش فيها (مثال يطابق صورتها) الجوهرية في نفس الأمر (وكذلك يرى مثال النار) المطابق لها منطبعا ومنتقشا (في المرآة لا) أن الذي يرى فيها (عين النار) وذاتها لما في ذلك من الاستحالة كما تقدم، وإذا تقرر هذا في شأن العين (فـ)ـإنه الذي يتقرر (كذلك) في حق (العقل)؛ إذ هو (على مثال مرآة) حسية فكما أن المرآة تنطبع فيها مثل الاشياء الحسية المطابقة لصورها الجوهرية في نفس الأمر كذلك العقل هو مرآة معنوية بناء على أنه هو المدرك أو آلة مرآة هي النفس بناء على أنها هي المدرك وهو الذي يدل عليه السياق الآتي، وبذلك ترتسم في هذه المرآة و(تنطبع فيها صور المعقولات) ومثلها المطابقة لها (على ما هي عليه)

في نفس الأمر (وأعني بصور المعقولات) التي تنطبع في مرآة العقل (حقائقها وماهياتها) سواء كان لها ما صدق في الخارج أم لا، وإذا كان العقل كما ذكر (فـ)ـإن حد (العلم) وحقيقته المستفادة من المثال المتقدم ما هو إلا (عبارة عن أخذ العقل صور المعقولات) أي حقائقها وماهياتها الانتزاعية (وهيئاتها) الصورية ثم عن إيداعها (في نفسه و)ذلك يحصل بـ(ـانطباعها فيه) فهذا تفسير لأخذ العقل المعقولات في نفسه، وهذا الانطباع حقيقي موجود (كما يظن من حيث الوهم) وجود (انطباع) وانتقاش (الصور في المرآة) الحسية كما تقدم بيانه. والوهم: قوة قائمة بأول التجويف الأخير من الدماغ تدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات بشرط أن تكون تلك المدركات الجزئية لا تتأدى إلى مدركها من طرف الحواس، وهذه القوة هي التي يدرك بها حصول الانطباع في المرآة (ففي المرآة) الحسية (ثلاثة أمور: الحديد، وصقالته) وهي جلاؤه واستنارته (والصورة المنطبعة فيها) هذه هي الأمور الثلاثة (فـ)ـكما أن هذه الأمور قائمة بالمرآة (كذلك) هي قائمة بالإنسان فـ(ـجوهر الآدمي) ونفسه، (كحديدة المرآة، وعقله هيئة وغريزة في جوهره ونفسه) أي الآدمي كصقالتها (بها يتهيأ للانطباع) والانتقاش (بـ) صور (المعقولات) وحقائقها (كما أن المرآة بصقالتها واستنارتها تتهيأ لمحاكاة الصور) الخارجية المحسوسة الجوهرية (فحصول الصور) المحاكية لما في الخارج (في مرآة العقل التي هي) أي الصور الحاصلة فيها (مثال الأشياء) الخارجية (هو) أي ذلك الحصول هو (العلم) ولا يخفى ما في التعبير بالحصول بدل الانطباع من الإشعار بأن الانطباع فيما تقدم ليس مرادا به الانتقاش الحقيقي المقتضي أن هناك صورة حقيقية انطبعت في الذهن لمقابلته إياها إذ الصورة إنما حصلت في الذهن بدون مقابلة شيء بل بطريق الانتزاع من الخارج [1] واختاروا التعبير

(١) تقرير الشيخ الشربيني على حاشية عبد الحكيم / ٦٠.

بالانطباع لتصوير المعقول بالمحسوس (والغريزة) وهي الصفة القائمة بالنفس وكان الأولى التعبير بلفظ «الصفة» هذه وترك التعبير بلفظ «الغريزة» لما في إطلاق لفظ الغريزة من إيهام اختلاف في الجواهر على ما ذهب إليه الفلاسفة وليس هذا اعتقاد أحد من أهل الاسلام ولهذا أنكر إمام الحرمين في «الشامل» تعريف العقل بالغريزة ومنع كون المحاسبي يقول ذلك، قال الأبياري: ولعمري إنه لبعيد من نفس ذلك الرجل وغير لائق بمذهب أهل الحق.[1] هذه الغريزة (التي بها) يتأهل و(يتهيأ) جوهر الآدمي ونفسه (لقبول هذه الصور) التي تحاكي ما في الخارج (هي العقل) فهو بالنسبة لجوهر الآدمي ونفسه كصقالة المرآة (والنفس التي هي حقيقة الآدمي) وجوهره (المخصوصة) من بين سائر أجزائه (بهذه الغريزة) والصفة (المهيأة لقبول حقائق المعقولات) وصورها الانتزاعية كالمرآة الحسية.

(فالتقسيم الأول) في الذكر (يقطع العلم) ويفصله (عن) الأقسام المذكورة التي هي (مظان الاشتباه) ومحاله في مجريات الظنون (وهذا المثال) الثاني في الذكر وهو تشبيه إدراك البصيرة بإدراك الباصرة وانطباع صور المعقولات في مرآة العقل بانطباع صور المحسوسات في المرآة الحسية (يفهمك حقيقة العلم) بسهولة. هذا مقتضى كلام المصنف هذا وموجبه، وفيه بحث وهو أنه إن قصد إفهام الحقيقة بالكنه فإن المثال لا يفي به وإن قصد الإفهام بالوجه فإنه لا يختص بالمثال بل كما يحصل به يحصل بالتقسيم وغيره، فلا وجه للتخصيص بالمثال.[2]

---

(١) التحقيق والبيان / ١ / ٣٨٥.

(٢) حاشية الفناري على شرح الجرجاني على مواقف العضد / ١ / ٦٩.

ويمكن أن يجاب عن المصنف بأن مراده الإفهام بالوجه وأن الإسناد لبيان الواقع لا للتخصيص (فحقائق المعقولات) وصورها الانتزاعية (إذا انطبع) يعني انطبعت وانتقشت (بها النفس العاقلة) وتسمى الناطقة والروح وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكلية والجزئية المجردة ويفعل الأفعال الفكرية والحدسية [1]، فإنها -أي هذه الحقائق- (تسمى علما) لما تقدم من أن حصول صور المعقولات في مرآة العقل المعبر عنه بالانطباع هو العلم (و)هذه الحقائق تماثل المحسوسات (كما أن السماء والأرض والأشجار والأنهار يتصور) ويصدق (أن ترى) صورها المحاكية لها منطبعة ومنتقشة (في المرآة حتى كأنها) أي السماء وما عطف عليها (موجودة في المرآة) بعينها (وكأن المرآة حاوية) وشاملة (لجميعها) على صغرها وعظم ما انطبع فيها (فكذلك الحضرة الإلهية بجملتها يتصور) ويصدق (أن تنطبع) وتنتقش (بها نفس الآدمي) وجوهره الروحي (والحضرة الإلهية عبارة عن جملة الموجودات) الحادثة (فكلها) أي هذه الموجودات ناشئة من المبدأ الأول وهو الوجود المطلق الذي هو منشأ أحكام الألوهية ومبدأ آثار الربوبية المسمى عند الصوفية (الحضرة الإلهية) وقد أطلقه المصنف على الموجودات التي هو مبدؤها مجازا من باب إطلاق اسم المؤثر على الآثار بناء على أن الوجود عين الذات الإلهية كما هو مذهب الفلاسفة، وقد مشى عليه المصنف في «المقاصد» فقال: وحقيقته تعالى محض الوجود [2]، وقال أيضا: وحقيقة ذات الأول هو أنه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود وأن إنيته وجوده وماهيته واحدة، وأيضا: إن حقيقته الوجود المحض، [3] أو من باب إطلاق اسم السبب على المسبب بناء على أن الوجود زائد على الذات الإلهية

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون / ٤ / مادة نفس. (٢) مقاصد الفلاسفة / ٢٢٨.

(٣) مقاصد الفلاسفة / ٢٥١ ٢٥٢.

كما هو مذهب جمهور المتكلمين، ولا يخفى ما في هذا الإطلاق من الإشعار بأصالة الوجود كما هو فلسفة المشائين ويقويه الحصر في قوله (إذ ليس في الوجود) والتحقق والثبوت (إلا الله تعالى وأفعاله) فلو كانت الأصالة للماهية كما عليه أهل الإشراق والحكمة المتعالية لما صح هذا الحصر لتحقق الماهية والوجود ووجوب أزليتهما قطعا للتسلسل، والقول بأصالة الوجود يشعر بوحدته وانبساطه وسريانه في الموجودات سريان النار في الفحم والواحد في الأعداد كما صرح بذلك المصنف في «الأجوبة» فقال: إن هناك روحا تشترك بها جميع الموجودات مثلما أن الواحد يشترك في جميع الأعداد[1]،أي فكما أنه لا يتصور عدد لا حصة فيه من الواحد كذلك لا يتصور موجود لا حصة فيه من الوجود الأصيل على خلاف بينهم هل ذلك على سبيل التشكيك وهو مذهب الفلاسفة وصرح به ابن سينا في «المباحثات» وغيره من الرسائل، أو أن الوجود المنبسط على الموجودات والساري فيها هو عين ذات واجب الوجود وهو مذهب فلاسفة الصوفية.

قال ابن عربي في «الفصوص»: لولا سريان الحق في الموجودات ما كان للعالم وجود.

قال شارحه الجَنَدي: ما من موجود من الموجودات ولا شيء من الأشياء إلا وهو مظهر ومرآة ومحل ظهور للوجود الحق فهو ظاهر وسار فيها لكن ظهور الحق فيها وتعينه في كل مظهر إنما يكون بحسب القابل وليس بحسب ما عليه ولولا هذا السريان النوري في المجالي ما وجد موجود ولا شهد مشهود قط.[2]

وقال في موضع آخر: فكما أنه يؤخذ في حد الإنسان الصورة الظاهرية

---

(١) الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية / ١٢٠.

(٢) شرح فصوص الحكم / ١٩٠ ١٩١.

والهوية الباطنة ولا يزول باطن الإنسان عن ظاهره في حده فكذلك الألوهة لا تزول عن العالم لعدم زوال الرب عن المربوب والإله عن المألوه والعلة عن المعلول،[1]

وقال صدر المتألهين: الوجود المطلق لدى الرأي الصوفي عبارة عن وجود الحق الذي ينبسط على هياكل الماهيات، فليس في العين ذات سواه، وليس في الدار ديّار غيره،[2] هذه مقالة صوفية منحرفة مستبشعة تفضي إلى الزندقة والكفر بالله سبحانه إذ في هذا الحلول الذي قد يقضي على صاحبه بالكفر، تعالى البارئ وتقدس عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

خلاصة القول أن الموجودات تنطبع بها النفس الآدمية (فإذا انطبعت) وانتقشت نفس الآدمي (بها) أي بصور تلك الموجودات المعبر عنها بالحضرة الإلهية (صارت) نفس الآدمي (كأنها كل العالم) وهو ما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض (لإحاطتها به تصورا وانطباعا) أي حصولا فيها (وعند) وجود (ذلك) الانطباع والحصول (ربما ظن من لا يدري) معنى ذلك الانطباع الذي هو عبارة عن حصول الصور والحقائق الانتزاعية في النفس (الحلول) فيها (فيكون كمن ظن أن الصورة) الحسية المحاكية لما هي له (حالة في المرآة وهو غلط لأنها ليست في المرآة ولكن) يخيل للرائي (كأنها في المرآة) وما ذاك إلا انعكاس الشعاع بصقالة المرآة كما تقدم بيانه، (فهذا) القدر من البيان هو (ما نرى الاقتصار عليه في شرح حقيقة العلم في هذه المقدمة) المنطقية (التي هي علاوة) وشيء زائد (على) تمام (هذا العلم) الذي هو أصول الفقه.

---

(١) شرح فصوص الحكم / ٢٨٣.

(٢) التفسير / ٤ / ٣٤٨ ٣٤٩.

(امتحان ثالث)

يعني هذا (امتحان) واختبار (ثالث) للتعاريف والحدود بما تقتضيه قوانين الصناعة الحدية، وفي بيان صورة هذا الامتحان نقول:

اعلم أن الأصوليين قد (اختلفوا في حد الواجب) وتعريفه (فقيل الواجب) هو (ما) أي الفعل الذي (تعلق به) أي ببيان حاله والكشف عن صفته الشرعية (الإيجاب) أي الكلام النفسي الأزلي (وهو) أي هذا الحد (فاسد) لتوقف معرفة كل من الواجب والإيجاب على معرفة الآخر وهو دور ممتنع (كقولهم) في حد (العلم) هو (ما يعلم به) فإن معرفة كل من العلم ويعلم متوقفة على معرفة الآخر فمن لم يعرف المصدر المشتق منه أولا فأنى له أن يعرف الوصف أو الفعل المشتق منه.

هذا هو التعريف الأول للواجب.

(وقيل) الواجب هو (ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه) وفيه زيادة على ما سيذكره المصنف أنه يشعر بوجوب الثواب والعقاب ولا أحد من أهل السنة يقول بذلك، وأجيب بأن المراد ترتبهما على ما ذكر أو استحقاقهما ولا يلزم من الترتب والاستحقاق الحصول بالفعل فضلا عن الوجوب.

هذا هو التعريف الثاني.

(وقيل) الواجب (ما يجب بتركه عقاب) وفيه ما تقدم في اللذين قبله من الدور الممتنع لأخذ المعرف فيه وإن كان بصيغة الفعل وفيه أيضا ما ذكر من الإشعار بوجوب العقاب وإن أجيب عنه بما تقدم.

هذا هو التعريف الثالث.

(وقيل) هو (ما لا يجوز العزم على تركه) وفيه أنه تعريف بالسلب والحقائق لا تكون سلبية بل ثابتة.

هذا هو التعريف الرابع.

(وقيل) هو (ما يصير المكلف بتركه عاصيا) وفيه أنه فاسد العكس لعدم شموله الواجب على النائم والساهي والواجب الكفائي.

هذا هو التعريف الخامس.

(وقيل) هو (ما يلام تاركه شرعا) وفيه أنه فاسد الطرد والعكس معا أما فساد الطرد فلصدقه بترك بعض السنن كالفجر والوتر والأذان والجماعة، قال الإمام في «المحصول»: فإن الفقهاء قالوا إن أهل محلة إذا اتفقوا على ترك سنة الفجر بالإصرار فإنهم يحاربون بالسلاح [1]، ورده ابن السبكي فقال: وهذا الذي قاله في سنة الفجر لم أر من الفقهاء ولا من غيرهم من قاله غيره، وإنما قالوه في الأذان والجماعة ونحوهما من الشعائر الظاهرة، ومع ذلك الصحيح عندهم إذا قلنا بسنيتها أنهم لا يقاتلون على تركها خلافا لأبي إسحاق المروزي، ويجاب عن هذا القول بأن المقاتلة على ما يدل عليه ذلك من الاستهانة بالدين المحرمة لا على ترك السنة [2]، وقال سحنون: تارك الوتر يجرح، وقال أصبغ: يؤدب، وقال ابن خويز منداد: من استدام على ترك السنن فسق، وإن تركها أهل بلد جبروا عليها فإن امتنعوا حوربوا [3]، وقال في «الإكمال»: اختلف في التمادي على ترك السنن هل يقاتل عليها تاركوها إلى أن يجيبوا إلى فعلها والصحيح قتالهم وإكراههم على ذلك لأن في التمادي عليها إماتتها [4]، وأما فساد العكس فلعدم شموله لما تقدم في الذي قبله.

---

(١) المحصول / ١ / ٩٦.

(٢) الإبهاج / ١ / ٤٧.

(٣) التوضيح / ١ / ٥٨٥.

(٤) إكمال المعلم / ٢ / ٦٢٢.

خلاصة الكلام أن هذه هي تعاريف الوجوب (و) مع وجود هذه العيوب الصناعية التي سبق بيانها في حق هذه الحدود فإن (أكثر هذه الحدود) المذكورة ليس فيه تعرض للذاتيات وإنما الذي فيه (تعرض للوازم والتوابع) فقط التي لا يتوقف فهم الشيء على فهمها وإن كانت لا تفارقه، وما كان كذلك فليس بحد حقيقي وإنما هو رسم، والرسم لا ينبئ عن الكنه حيث يكون صحيحا مستجمعا لشروطه الصناعية فكيف وقد وقع الإخلال بها فيما ذكر كما تقدم بيانه، (و) إذا عرفت هذا كله وأدركته على تمام فإن (سبيلك) الصناعي في تعريف الواجب هذا وطريقك إليه (إن أردت الوقوف على حقيقته) هو (أن تتوصل إليه بالتقسيم) وهو أن تذكر جميع الأقسام والأنواع التي تشترك معه في مطلق الحكم وتقابله بكل منها فيمتاز عنها ويرتسم في النفس بمعناه وحقيقته من غير تكلف تحديد وهذا سبيل نرشدك إليه في اقتناص هذا الحد (كما أرشدناك إليه) من قبل (في حد العلم) وتعريفه.

هذا هو حال هذا السبيل على وجه الإجمال وإذا أردت معرفة كيفية الوصول به إلى حقيقة الواجب بالفعل على وجه التفصيل (فاعلم أن الألفاظ) الدالة على المعاني والأحكام الشرعية (في هذا الفن) الذي جعل المصنف هذه المقدمة المنطقية علاوة عليه وهو أصول الفقه (خمسة) وهي (الواجب والمحظور والمندوب والمكروه والمباح) إذا تقرر عندك هذا (فدع) هذه (الألفاظ) واتركها (جانبا) في النفس غير ملاحظ لها أثناء النظر في معانيها (ورد النظر) واصرف جميعه (إلى المعنى) الذي احتوت عليه فقط (أولا) أي قبل أن تنهج هذا المسلك (فأنت تعلم أن) لفظ (الواجب اسم مشترك) بين معان متعددة (إذ يطلقه المتكلم) المشتغل بعلم الكلام ويستعمله (في مقابلة الممتنع) المستحيل الوجود كشريك الباري تعالى والجمع بين الضدين والنقيضين (و) في هذا المعنى (يقول) مثلا (وجود الله تعالى واجب) لذاته

تعالى لا يقبل الانتفاء بحال، والتحيز للأجرام واجب ما دامت الأجرام قائمة الذات (و) يطلقه اللغوي على السقوط ويقول مثلا وجب الحائط والبيت سقط ومنه آية سورة الحج التي (قال الله تعالى): فيها « فإذا (وجبت جنوبها ») قيل معناه سقطت جنوبها إلى الأرض، وقيل خرجت أنفسها فسقطت هي، ومنه أيضا ما في حديث الضحية وهو « فلما وجبت جنوبها » أي سقطت إلى الأرض لأن المستحب أن تنحر الإبل قياما معقلة [1]، (ويقال) في الوضع اللغوي أيضا (وجبت الشمس) أي غابت وفي الحديث « لولا أصوات السافرة لسمعتم وجبة الشمس » أي سقوطها مع المغيب [2]، (وله) أي الواجب (بكل معنى) من معانيه التي وضع لها لغة أو عرفا أو شرعا (عبارة) تنبئ عن حقيقته ومعناه تفصيلا وتسمى حدا، وفي هذا الذي ذكره المصنف هنا إشعار بأن الحد غير المحدود كما هو مذهب القضاة الثلاثة أبي بكر وعبد الوهاب والباجي خلافا لما عليه الشيخ أبو الحسن وإمام الحرمين وأبو عمران الصقلي وأبو علي الطبري والخراسانيون وهو أن الحد هو المحدود وهو ظاهر كلام المصنف هنا وإن كان لم يرجح أيا من المذهبين فيما تقدم من الامتحان الأول وهذا المعنى كله غير مطلوب في هذا المقام (و) إنما ذكر على سبيل الاستطراد إذ (المطلوب) من معاني الواجب (الآن) في هذا الامتحان هو (مراد الفقهاء) لا غير (وهذه الألفاظ) التي هي الواجب وما عطف عليه (لا شك) ولا ريب (أنها لا تطلق) بمراد الفقهاء ولا بمراد غيرهم (على جوهر) وهو في اصطلاح الحكماء الموجود لا في موضوع فيصدق بالهيولى والصورة الجنسية والنوعية وبالمركب من الهيولى والصورة وبالجواهر الروحانية المجردة وهي النفوس والعقول والأرواح البشرية، فإنها عندهم موجودة لا في موضوع وهو محل يقوم ما حل فيه، ووافقهم المصنف وبعض الصوفية على ثبوت التجريد في

(١) لسان العرب / مادة وجب.   (٢) لسان العرب / مادة وجب.

الأرواح البشرية[1]، وهذا الرأي مبني على انتفاء التماثل بين الجواهر وهو خلاف مذهب المتكلمين قاطبة إلا الإمام الرازي فإن له في ذلك قولين أحدهما يوافق به الفلاسفة وهو ما في كتبه الفلسفية كالمباحث المشرقية والآخر يوافق به المتكلمين وهو ما في كتبه الكلامية، أما العقول فاعتقاد ثبوتها كفر لما فيه من نفي الاختيار عن القادر الفاعل المختار تقدس ذكره، هذا هو حد الجوهر في اصطلاح الفلاسفة، وأما في اصطلاح المتكلمين فهو أخص من اصطلاح الحكماء وهو المتحيز يعني الشاغل للجهات، وقيل هو المستغني عن المحل يعني أنه لا يكون صفة لغيره.

خلاصة القول: أن الأفعال لا تطلق على جوهر (بل) تطلق (على عرض) وهو في اصطلاح الحكماء الموجود في موضوع وفي اصطلاح المتكلمين الموجود القائم بالمتحيز وبين الاصطلاحين عموم وخصوص وجهي يجتمعان في الأكوان الأربعة وسائر الصفات الحادثة وينفرد عند الحكماء في الإضافات لأنها موجودة عندهم وفي صفات الباريء تقدس ذكره دون المتكلمين في كل منهما لما يلزم على الأول من تسلسل الإضافات ولما في العرض من الإشعار بالحدوث وقلة البقاء بالنسبة للثاني، وينفرد عند المتكلمين في الصورة الجنسية والنوعية دون الحكماء فإنها عندهم جوهر كما تقدم (و) لكن هذه الأفعال وإن كانت تطلق على العرض فإنها (لا) تطلق (على كل عرض) متفق عليه أو مختلف فيه (بل) تطلق (من جملتها) أي الأعراض (على الأفعال) فقط (و) لا تطلق على كل الأفعال وإنما تطلق (من) جملة (الأفعال على أفعال المكلفين) الملزمين من قبل الشارع الحكيم ما فيه كلفة ومشقة وبذلك فإنها (لا) تطلق (على أفعال البهائم) كما أنها لا تطلق على أفعال من في حكمها من الصبيان

---

(١) شرح المعالم لابن التلمساني / ١٠٩.

والمجانين وكل من لا يتعلق به التكليف (ف) إذا تقرر هذا فإنه (إذا) لا يكون (نظرك) إلا (إلى أقسام الفعل) وملاحظتك إياها عقلا من حيث كون الفعل مكلفا به (لا من حيث كونه مقدورا) لله تعالى إيجادا وللعبد كسبا (و) لا من حيث كونه (حادثا) أي موجودا مسبوقا بعدم كما هي حقيقته عند المتكلمين أو موجودا مسبوقا بالغير كما هي حقيقته عند الحكماء لاعتقادهم قدم بعض الموجودات بالزمان كالعقول العشرة والنفوس لصدورها عن البارئ تقدس ذكره عن طريق الإيجاب والتعليل في نظرهم والمعلول مع علته متلازمان في الوجود الخارجي وإن كان متأخرا عنها في الوجود الذهني تعالى البارئ وتقدس عن قولهم إن يقولون إلا كذبا (و) كما لا ينظر إلى الفعل من هذه الحيثية كذلك لا ينظر إليه من حيث كونه (معلوما) لله تعالى إجمالا وتفصيلا من كل جهة ومعلوما للعبد من بعض الجهات (و) لا من حيث كونه (مكتسبا) للعبد (و) لا من حيث كونه (مخترعا) أي مبتدعا ومنشأ بقدرة الله تعالى، والفرق بين الاختراع والكسب كما قال الإسفراييني هو أن الكسب فعل فاعل بمعين والاختراع فعل فاعل بلا معين، وبذلك فالمكتسب هو ما يكتسبه العبد باعتبار توجهه الإرادي ومقارنة قدرته الحادثة العديمة التأثير لقدرة الله تعالى المؤثرة حال إيجاده كما هو مذهب جمهور أهل السنة، قال المصنف كما في كتاب التوحيد والتوكل من «الإحياء» بعد كلام طويل: «لو انكشف الغطاء لعرفت أن الإنسان في عين الاختيار مجبور فهو إذن مجبور على الاختيار»[1]، ثم قال بعد كلام أيضا: «ففعل النار في الإحراق مثلا جبر محض، وفعل الله تعالى اختيار محض، وفعل الإنسان على منزلة بين المنزلتين فإنه جبر على الاختيار فطلب أهل الحق لهذا عبارة ثالثة لما كان فنا ثالثا وائتموا فيه بكتاب الله تعالى فسموه كسبا»[2]، وشذ بعض أهل السنة عن الجمهور فزعموا أن القدرة الحادثة تؤثر،

---

(١) إحياء علوم الدين / ٤ / ٢٦٤.
(٢) إحياء علوم الدين / ٤ / ٢٦٦.

واختلفوا في جهة التأثير فزعم القاضي الباقلاني أنها تؤثر في أخص وصف الفعل فإن الحركة من حيث كونها حركة تنقسم إلى صلاة وغصب وسرقة وغير ذلك وهذه الوجوه منسوبة للعبد كسبا وأصل الفعل منسوب إلى الله تعالى إيجادا وإبداعا واختاره الشهرستاني في نهاية الاقدام وإليه ذهب الأستاذ الإسفراييني إلا أنه ينفي الأحوال ويقول أن أخص وصف الشيء وجه واعتبار في العقل وضعف هذان المذهبان بأن ذلك الأخص المفروض إما أن يكون ممكنا في نفسه يصح تعلق القدرة به أو لا فإن كان ممكنا وجب استناده إلى عموم قدرة الباريء تعالى وإلا لزم التخصيص في صفاته وهو الذي فر منه وإن لم يكن ممكنا فلا يصح نسبته إلى قدرة حادثة ولا قديمة، وأكد الإبطال على أبي إسحاق الإسفراييني بأن الوجه والاعتبار إنما هو في مجرد العقل فكيف يصح القصد الى أن يحصل في الخارج ما لا وجود له إلا في الذهن وصار إمام الحرمين في آخر عمره إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في أصل إيجاد الفعل كما ذهب إليه المعتزلة إلا أنه قال إن العبد إنما يوقع ما يوقعه على أقدار قدرها الله تعالى، وقال إن هذا المذهب هو الجامع لمحاسن المذاهب فإن القدرة إذا لم تؤثر من وجه البتة لم يحسن التكليف ولا تخصيص فعل بثواب ولا عقاب كما ذهبت إليه المعتزلة، ففي إثبات ذلك ما يدرء هذا، وحيث قال إن العبد لا يوقع إلا ما قدره الله له وما شاء أن يوقعه لم يلزمه ما لزم المعتزلة من مخالفة الإجماع وهو أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولا المحذور اللازم من تقدير إلهين.

وما ذكره لا ينجيه من الجبر فإن العبد إذا كان لا يوقع إلا ما خصصه الله له وقدر إيقاعه فعند ذلك لا يتأتى منه الفعل بدون ذلك وإذا أراد ذلك فلا يتأتى منه الترك البتة فالجبر لازم له[1].

---

(١) شرح لمع الأدلة لابن التلمساني / ٢١١ ٢١٤.

خلاصة الكلام: أن نظرك إلى أقسام هذا الفعل ليست من حيث كونه حادثا ولا من حيث كونه معلوما ولا من حيث كونه مخترعا ولا من حيث كونه مكتسبا (و) كما أن نظرك إليها ليس من حيث النسبة والاعتبار كذلك إذ (له) أي الفعل (بحسب كل نسبة) وإضافة واعتبار (انقسامات) متعددة وإنما ثبت له هذا (إذ عوارض الأفعال) التي تفارق ماهيتها (ولوازمها) التي لا تفارقها وإن كان فهمها لا يتوقف عليها هي (كثيرة) جدا (فلا نظر) لنا (فيها) أي الأفعال ولا التفات إليها في هذا الامتحان من حيث تلك الانقسامات (ولكن) نظرنا فيها من حيث (إطلاق هذا الاسم) الذي هو لفظ الواجب (عليها من حيث نسبتها إلى خطاب الشرع) وكلامه النفسي الأزلي المتعلق بها تعلقا تنجيزيا (فقط) وإذا تبين هذا (فـ) إننا (نقسم الأفعال بالإضافة إلى خطاب الشرع) وتعلقه بها (ف) إذا حصل ذلك فإننا قد (نعلم) حينئذ (أن الأفعال تنقسم) في ذاتها (إلى ما لا يتعلق به خطاب الشرع) أصلا (كفعل المجنون) ومن في حكمه كالصبي والنائم (وإلى ما يتعلق به) خطابه بأن يكون مبينا لحاله من كونه مطلوبا أو غير مطلوب، (و) نعلم أن (الذي يتعلق به) هذا الخطاب (ينقسم إلى ما يتعلق به على وجه التخيير والتسوية بين الإقدام عليه وبين الإحجام) والانفكاك (عنه ويسمى مباحا، وإلى) ما يتعلق به على غير ذلك الوجه الذي هو التخيير والتسوية، وهذا الذي تعلق به الخطاب على غير التسوية والتخيير ينقسم إلى (ما ترجح فعله على تركه وإلى ما ترجح تركه على فعله، والذي ترجح فعله على تركه ينقسم إلى ما أشعر) حال ورود الخطاب به وأعلم (بأنه لا عقاب) يترتب (على تركه) أو يستحق (و) هذا (يسمى مندوبا وإلى ما أشعر) حال ورود الخطاب به أيضا وأعلم (بأنه يعاقب على تركه) بأن يترتب عليه العقاب أو يستحق به (ويسمى واجبا) هذه هي أقسام الفعل بالإضافة إلى خطاب الشرع (ثم) بعد بيانها على هذا الوجه ومعرفتها عليه (ربما) هذه

للتحقيق يعني أنه قد تحقق أنه قد (خص فريق) وهم الحنفية (اسم الواجب) من هذه الأقسام (بما) أي الفعل الذي (أشعر) حال ورود الخطاب به وأعلم (بـ) ترتب (العقوبة عليه ظنا) إن ترك أو استحقاقها كذلك (و) أما (ما) أي الفعل الذي (أشعر) حال ورود الخطاب به وأعلم (به) أي بذلك الترتب أو الاستحقاق (قطعا) بحيث لا يحتمل النقيض كوجوب الأركان الخمس فإنهم قد (خصوه باسم الفرض) للتمييز بين ما ثبت بظني وما ثبت بقطعي (ثم لا مشاحة) ولا نزاع (في الألفاظ) والاصطلاحات (بعد معرفة المعاني) المدلول عليها بها، هذا ما يتعلق بهذا القسم الذي ترجح فعله على تركه من التقسيم والخلاف في تسميته، (وأما) القسم الثاني (المرجح تركه) على فعله (فـ) إنه (ينقسم) أيضا (إلى ما) أي فعل (أشعر) ودل حال ورود الخطاب به وأعلم (بأنه لا) يترتب (عقاب على فعله) واكتسابه أو لا يستحق (ويسمى مكروها وقد يكون منه) أي هذا القسم وهو المكروه (ما) أي فعل (أشعر) حال ورود الخطاب به (بـ) ترتب (عقاب على فعله) واكتسابه أو استحقاقه (في) الحياة (الدنيا كقوله ﷺ: « من نام بعد العصر فاختلس عقله فلا يلومن إلا نفسه ») هذا الخبر أخرجه أبو يعلى وابن حبان وابن عدي ومقتضاه أن هذا العقاب ينزل في الدنيا بمن صدر عنه هذا الفعل لأنه هو الذي تعرض لذلك باختياره (وإلى ما) أي فعل (أشعر) حال ورود الخطاب به وأعلم (بـ) أنه يترتب (عقاب) أو يستحق (في) الحياة (الآخرة على فعله) واكتسابه (وهو) أي هذا القسم (المسمى محظورا وحراما ومعصية) هذا ما يتعلق بهذا القسم الذي ترجح تركه على فعله من التقسيم وبيان أسمائه باعتبار كل قسم من أقسامه هذه.

(فإن قلت) مستفسرا (فما معنى قولك) في بعض الأقسام (أشعر) بكذا قلنا في الجواب هذا اللفظ إذا طرق هنا أذنك (فـ) إن (معناه أنه عرف) متعلقه

الذي قد يكون عقابا في الدنيا أو في الآخرة أو فيهما معا (بدلالة من خطاب شرعي (صريح) فيه في الآيات الواردة في وجوب الصلاة والزكاة ونحوهما (أو) بدلالة (قرينة) لفظية أو عقلية (أو) بدلالة (معنى مستنبط) من الخطاب الشرعي وما في معناه (أو) بدلالة (فعل) نبوي (أو) بدلالة (إشارة) نبوية أيضا (فالإشعار) المذكور (يعم جميع) هذه (المدارك) والمثارات المعتبرة شرعا (فإن قلت) مستفسرا (فما معنى قولك) في ترك الواجب وفعل المحظور (عليه عقاب؟ قلنا) في الجواب (معناه أنه أخبر) شرعا (أنه) أي ما ذكر من الترك والفعل (سبب) يترتب عليه (العقاب) أي الجزاء المخصوص النوع والمقدار (في) الدار (الآخرة) يوم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون (فإن قلت فما المراد بكونه سببا) قلنا في الجواب (المراد به ما) أي المعنى الذي (يفهم) فهما مطابقا لمقتضى أصول أهل السنة (من قولنا) في مجريات العادة (الأكل سبب الشبع وجز) أي قطع (الرقبة سبب الموت والضرب سبب الألم والدواء سبب الشفاء) وغير ذلك من الأسباب والمسببات (فإن قلت) هذا المراد ممنوع (فـ) إنه (لو كان سببا) كما ذكرتم (لكان لا) يمكن أن (يتصور) ويصدق (أن لا يعاقب) أحد ترك واجبا أو فعل محرما (و) الحالة هذه أنه (كم من تارك واجب) أي أو فاعل محرم (يعفى عنه) في الدار الآخرة فيغفر له (ولا يعاقب) على شيء ما مما تركه أو على شيء ما قد يكون قد فعله كما ثبت في الأخبار الإلهية والنصوص النبوية ودل العقل الصريح على جوازه (فأقول) في الجواب (ليس) هذا المعنى الذي فهمته فبنيت عليه هذا المنع هو (كذلك) أي مطابقا للمراد والواقع الذي تدل عليه تلك العبارات (إذ لا يفهم) عادة (من قولنا) مثلا (الضرب سبب الألم والدواء سبب الشفاء أن ذلك) المسبب والأثر من الألم والشفاء (واجب الحصول (في كل شخص) قام به ذلك السبب من ضرب وشرب دواء (أو)

واجب الحصول (في) كل (معين مشار إليه) إشارة حسية بأنه هنا أو هناك قام به ذلك السبب أيضا (بل يجوز) عقلا وعادة (أن يعرض في المحل) الذي قام به السبب (أمر) ما (يدفع) تأثير ذلك (السبب) ويمنع حصول أثره فيه (ولا) يقال (يدل ذلك) الدفع والمنع (على بطلان السببية) التي عليها يقوم نظام الحياة في هذا الكون (فرب دواء لا ينفع) مريضا سقيه (ورب ضرب لا يدرك المضروب ألمه لكونه) أي المضروب (مشغول النفس بشيء آخر) أعظم من الضرب وألمه في نفسه وبدنه وذلك (كمن يجرح في حال القتال وهو لا يحس في) ذلك (الحال به) أي بذلك الجرح وألمه وهذا ليس ببعيد فإن دفع بعض العلل بعضا أمر ثابت (و)هذا الألم قد يكوم من هذا الجنس إذ يدفع بما هو أقوى منه (كما أن العلة) والمرض (قد تستحكم) وتشتد بالمحل الذي قامت به (فتدفع أثر الدواء) يعني تمنع تأثيره فيها لا أنها تمنع الأثر نفسه فإن الأثر لا يجامع العلة في محل واحد حتى يتصور المنع والدفع إذ الأثر لا يكون أثرا إلا إذا أزال العلة وحل محلها (فكذلك) أيضا (قد يكون في سريرة الشخص وباطنه أخلاق) وسجايا (رضية) يعني مرضية (وخصال) وصفات وحالات (محمودة عند الله تعالى مرضية توجب) له (العفو عن جريمته) فضلا من الله تعالى كما هو مذهب أهل السنة، لا أنها توجب له العفو لذاتها وجوهرها كما قد يتوهم من إطلاقه الإيجاب وصفا لها (و) هنا لابد من التنبيه على أنه (لا يوجب ذلك) العفو ولا يستلزم (خروج الجريمة) المعفو عنها (عن كونها سبب العقاب) بل سببيتها ثابتة إلا أنها لم تؤثر لوجود معارض أقوى منها.

(فإن قال قائل) مستفسرا (هل يتصور) ويصدق (أن يكون للشيء الواحد) أي بالنوع أو الجنس لا بالشخص فإنه لا يحد (حدان) مختلفان (قلنا) في الجواب الحدود ثلاثة أنواع لفظي ورسمي وحقيقي (أما الحد

اللفظي) وهو التعريف بالمرادف أو ما في قوته (فيجوز) ويمكن عقلا وعادة (أن) يتعدد حتى (يكون) حد الشيء الواحد (ألفا) من الحدود اللفظية (إذ ذلك) التعدد أو الكون يعني كون الشيء الواحد له حدان فأكثر إنما هو (بـ) سبب (كثرة الأسامي) والألفاظ (الموضوعة لـ)ذلك (الشيء الواحد) بناء على جواز الترادف ووقوعه كما هو مذهب الجمهور، بل وعلى امتناعه أيضا كما هو مذهب ثعلب وابن فارس، إذ المقصود من الحد اللفظي بيان مدلول لفظ يجهله السامع بلفظ آخر يعلمه، والبيان كما يكون بالمرادف يكون بغيره ولو بطريق المجاز والكناية والتشبيه عند وجود القرينة (وأما) الحد (الرسمي) وهو ما يتميز به المحدود عن غيره بشيء من اللوازم والعوارض غير الذاتية (فـ) إنه (يجوز) ويمكن عقلا وعادة (أيضا أن يكثر) ويتعدد كالحد اللفظي ولا مانع من ذلك (لأن عوارض الشيء الواحد ولوازمه) غير الذاتية (قد تكثر) فيميز ببعضها تارة وبالبعض الآخر أخرى، كتعريف الإنسان تارة بالحيوان الضاحك وتارة بالحيوان المتعجب وتارة بالحيوان المنتصب القامة وتارة بالحيوان المقدس بكسر الدال المهملة ونحو ذلك (وأما الحد الحقيقي فـ) إنه (لا يتصور) ولا يصدق (أن يكون إلا واحدا لأن الذاتيات) التي بها تتقوم ماهيته (محصورة) في الجنس القريب وفصوله والشيء الواحد يستحيل أن تكون له أجناس وفصول في درجة واحدة لاستحالة اندراجه في كل منها من جهة واحدة، واستحالة تقومه بكل منها لما يفضي إليه من تحصيل حاصل وهو محال، وبناء على هذا (فإنـ)ـه إن ذكر الحاد كل الذاتيات كان الحد حقيقيا وإن (لم يذكرها) كلها (لم يكن حدا حقيقيا) وموضوع المسألة المفروضة الحد الحقيقي (وإن ذكر مع الذاتيات زيادة فـ) تلك (الزيادة حشو) وتطويل حيث الاختصار مطلوب من غير فائدة، (فإذا هذا الحد) الحقيقي (لا) يمكن أن (يتعدد) لما

ذكر (وإن جاز أن تختلف العبارات المترادفة) وتتوارد على تلك الذاتيات بحيث يمكن أن يعبر عنها تارة بألفاظ مخصوصة وتارة بألفاظ أخرى ترادفها (كما يقال) مثلا (في حد الحادث إنه الموجود بعد العدم أو الكائن بعد أن لم يكن أو الموجود المسبوق بعدم أو الموجود عن عدم) كما هو مذهب المتكلمين في جميعها، وإلا فالحادث عند الحكماء هو المسبوق بالغير، وهو مبني على القول بالقدم الزماني والتعليل ونفي الاختيار (فهذه العبارات) المذكورة وإن كانت مختلفة في ذواتها فإنها (لا تؤدي) ولا تفيد (إلا معنى واحدا فإنها في حكم) العبارات (المترادفة) الموضوعة لشيء واحد باعتبار واحد كالليث والأسد والإنسان والبشر، هذا منتهى القول في هذه الامتحانات، وقد نجز ما كان مقصودا بها من البيان لمضامينها، فإذا تحصل هذا فلنكتف (ولنقتصر في) شأن هذه (الامتحانات على هذا القدر فـ)إن (التنبيه) على الخلل الذي يوجد في الحدود غالبا (حاصل به) أي هذا القدر (إن شاء الله تعالى).

(الدعامة الثانية من مدارك العقول:

في البرهان الذي به التوصل إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالبحث والنظر)

يعني هذه هي (الدعامة) بكسر الدال وهي العمدة (الثانية من) الدعامتين المعقودتين لبيان (مدارك العقول) وأدلتها فالدعامة الأولى في الحد وهذه الدعامة الثانية (في البرهان الذي به) أي بسببه يحصل (التوصل إلى) الأمور التي تتعلق بها(العلوم التصديقية) وهي الإدراكات التي يكون معها حكم (المطلوبة) للناظر (بـ)ـما يكابده من مشاق (البحث والنظر) الذي هو ترتيب أمور معلومة على وجه مخصوص ابتغاء الوصول إلى أمور أخرى مجهولة (وهذه الدعامة) البرهانية (تشتمل) وتحتوي (على ثلاثة فنون) وعلوم من اشتمال الدال على المدلول بناء على ما هو مختار السيد في مسمى الكتب والتراجم من أنها الألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة، أو من اشتمال الكل على أجزائه إن أريد بها المعاني المخصوصة فقط وبالمعاني جملة الأفراد المعينة في الواقع، أو من اشتمال الكلي على جزئياته إن أريد بالمعاني المخصوصة المفهوم وهذه الفنون الثلاثة (سوابق) والقول فيها محتواه فيه ثلاثة فصول الأول في دلالة الألفاظ على المعاني. والثاني في المعاني المفردة. والثالث في أحكام المعاني المركبة هذا هو متضمن هذه السوابق (وكما أن الفنون سوابق فهي كذلك لواحق) والقول المعقود لبيانها فيه أربعة فصول الأول في بيان ان ما تنطق به الألسنة في معرض الدليل والتعليل في جميع أقسام العلوم يرجع إلى ضروب مقدمات البرهان. الثاني في بيان رجوع الاستقراء والتمثيل إلى البرهان. الثالث في وجه لزوم النتيجة من المقدمات. الرابع في انقسام البرهان إلى برهان علة وبرهان دلالة (وفي هذه الفنون كذلك مقاصد) والقول المعقود لبيانها فيه فصلان الأول في صورة البرهان. الثاني في مادته وقد ذكرها المصنف على غير سبيل اللف فإنه بدأ بالسوابق وثنى بالمقاصد وختم

باللواحق والخطب سهل فقال: في ذلك (الفن الأول) من الثلاثة (في السوابق) جمع سابقة من السبق وهو القدمة في الجري وفي كل شيء، تقول: له في كل أمر سبقة وسابقة وسبق وهو أي السبق مصدر سبقه يسبُقه ويسبِقه تقدمه[1] والمراد هنا ما يتقدم النظر فيه من الألفاظ والمعاني المفردة والمؤلفة على النظر في القياس (و)هذا الفن (يشتمل) ويحتوي (على تمهيد كلي وثلاثة فصول) وهذا الاشتمال هو من اشتمال الدال على المدلول أو الكل على أجزائه أو الكلي على جزئياته كما تقدم بيانه أما هذا (التمهيد) ففيه بيان حقيقة البرهان وجهات ما يدخل فيه من الخلل ثم بيان مناسبة تقديم السوابق على المقاصد واللواحق، هذا متضمن هذا التمهيد على وجه الإجمال، فلنصر إلى إيراده مفصلا قائلين: إذا عرفت هذا فـ(ـاعلم) أيها المتلقي لهذا القول، ولفظ اعلم هنا هو خطاب لكل من يتأتى منه العلم مجازا وإلا فالأصل في الخطاب التعيين وعلى كل معنى هذا القول هو اعلم أيها العاقل (أن البرهان) المعقود لبيانه هذه الدعامة هو(عبارة) أي مقالة والعبارة هي اسم لما يعبر وينتقل منه إلى المعنى من الألفاظ الموضوعة إزاءه أو إزاء ما يتضمنه أو يستلزمه فيكون معنى هذا القول البرهان هو مقالة يعبر بها (عن أقاويل) جمع أقوال وهو جمع قول وهو يطلق على اللفظ المركب المسموع الذي يدل جزؤه على جزء معناه وعلى المعنى المؤلف المعقول القائم بالنفس وهو المراد هنا إذ هو المستلزم للمطلوب[2] وهذه الأقاويل المقصودة هنا هي أقاويل (مخصوصة) وهي القضايا اليقينية (ألفت تأليفا مخصوصا) وهو التأليف الحملي بأشكاله الأربعة والشرطي بقسميه الاتصالي والانفصالي وهذا التأليف يكون (بشرط مخصوص) وهو يختلف من تأليف إلى تأليف ومن شكل إلى آخر كما وكيفا

(١) لسان العرب، مادة (سبق).

(٢) مطالع الأنظار على متن طوالع الأنظار، ص: ١٩.

وهذا كله سيأتي بيانه في كلام المصنف في الفصل الأول من فن المقاصد كما (يلزم منه) أي التأليف المخصوص بشرطه المخصوص (رأي) أي قول عقلي مخصوص (هو مطلوب الناظر) في الدليل (بالنظر) ومقصوده منه (وهذه الأقاويل) العقلية أو اللفظية الدالة عليها وضعا (إذا وضعت في البرهان) بل هي نفسها البرهان إلا إذا أخذت مجردة عما بعدها من القيود فيكون في الإشارة إليها شبه استخدام وعلى كل حال خلاصة الكلام أنه اذا وضعت هذه الأقاويل في البرهان ورتبت (لـ)ـأجل (اقتباس) وأخذ (المطلوب منها) واستنباطه منها (سميت مقدمات) قال السيد في التلويح. اعلم أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث إفادته الحكم إخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث كونه يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث كونه يحصل بالدليل نتيجة ومن حيث إنه يقع في العلم ويسأل عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات.[1] هذا ما يتعلق بالبرهان من حيث تعريفه.

(و)أما مأتى ومدخل (الخلل) أي العيب والفساد (في البرهان) هذا فانه (تارة يدخل) فيه (من جهة نفس المقدمات) التي ألف منها(إذ قد تكون) تلك المقدمات (خالية عن شروطها) التي لابد منها في صحة نظم البرهان كتكرر الحد الوسط أو في إنتاجه كإيجاب صغراه وكلية كبراه بالنسبة لشكله الأول واختلاف كيف مقدمتيه مع كلية كبراه بالنسبة لشكله الثاني إلخ (و) تارة (أخرى) يدخل فيه (من) جهة (كيفية الترتيب) كتقديم الصغرى على الكبرى في الحملي وبالعكس في الشرطي (و) كيفية (النظم) كوضع الحدود الوسطى

(١) حاشية الشيخ علي قصارة على شرح البناني على السلم، ص: ١١٥.

موضعها حسبما تقتضيه هيئات الأشكال المختلفة وهذا الفساد قد يدخله (وإن كانت المقدمات) التي ألف منها (يقينية) فإن يقينيتها لا تعصم البرهان من الخلل والفساد وإنما الذي يعصم من ذلك مراعاة شروطه وضوابطه (ومرة) يدخل فيه (منهما) أي الجهتين المذكورتين (جميعا) كما إذا أخل بشيء من شروط المقدمات وبكيفية الترتيب والنظم معا هذا ما يتعلق ببيان مدخل هذا الفساد وجهاته (و) أما (مثاله) أي البرهان (من) الأشياء (المحسوسات) فهو (البيت المبني) بالأحجار والجذوع مثلا (فإنه أمر) محسوس (مركب) من أمور محسوسة (تارة يختل) أي يدخله الخلل (بسبب في هيئة التأليف) وصورته التي ألف بها وبني عليها وهذا يتصور بصور منها (أن تكون الحيطان معوجة و) يكون(السقف منخفضا) هابطا (إلى موضع قريب من الأرض فيكون فاسدا من حيث الصورة) والهيئة التي بنى عليها والعادة قاضية بذلك في حقه (وإن كانت الأحجار والجذوع وسائر الآلات صحيحة) إذ صحة المادة لا تستلزم صحة الصورة (وتارة يكون البيت صحيح الصورة في تربيعها ووضع حيطانها وسقفها ولكن يكون الخلل من) جهة(رخاوة) وهشاشة (في الجذوع وتشعب) وتفرق في (اللبنات) والطوب الذي شيد به الحائط (هذا) المثال من المحسوس وحكمه بهذه الصورة هو(حكم البرهان و) كذلك(الحد وكل أمر مركب) من أجزاء وأطراف(فإن الخلل) والفساد (إما أن يكون في هيئة) وصورة (تركيبه) كما إذا لم يتكرر الحد الوسط نحو الإنسان له شعر وكل دي شعر ينبت من محل ينتج الإنسان ينبت من محل وهو فاسد لعدم تكرر الحد الوسط إذ هو مجموع (له شعر) ولم يتكرر الا جزء منه. أو تكرر فيه الحد الوسط إلا أنه ليس على ضرب منتج نحو الذهب معدن والمعدن جنس ينتج الذهب جنس وهو فاسد لعدم كلية الكبرى وهي شرط في إنتاج الشكل الأول. أو على ضرب منتج إلا أن الحد الوسط ليس علة في ثبوت الأكبر للأصغر

نحو الذهب وحده ثمن وكل ثمن تجب فيه الزكاة ينتج الذهب وحده تجب في الزكاة وهو فاسد إذ القياس يستلزم النتيجة بواسطة علية الحد الأوسط فإن لم يكن علة كالثمنية في المثال لم يكن مستلزما لها. أو يكون مصادرة على المطلوب نحو الإنسان بشر وكل بشر ناطق ينتج الإنسان ناطق وهو فاسد وإن كانت النتيجة صحيحة لأنها عين المقدمة الكبرى إلخ (وإما أن يكون) الخلل والفساد (في الأصل) وهو ما جعل مادة له إذ هو (الذي يرد عليه التركيب) وذلك الخلل والفساد يكون إما من حيث لفظه وإما من حيث معناه والأول إما من حيث بساطته وإما من حيث تركيبه والأول إما من حيث جوهره ووضعه الأصلي كما إذا كان مشتركا نحو قولكَ مشيرا إلى الذهب هذا عين وكل عين سيالة وهو فاسد إذ العين السيالة هي عين الماء فلم يتحد الحد الوسط ومنشأ الخلل الاشتراك في لفظ العين، وكذلك إذا كان مشككا نحو قولك مشيرا إلى مخلوق ما هذا موجود وكل موجود قديم وهو فاسد إذ الموجود قديم الذات العلية وصفاتها القدسية فلم يتحد الحد الوسط ومنشأ الخلل التشكيك في لفظ الموجود إذ له مراتب أدناها الحادث وهو المحمول في صغرى هذا القياس وأعلاها القديم وهو الموضوع في كبراه. وإما من حيث هيئته وصيغته كلفظ القابل فانه على وزن فاعل فيتوهم أن القابل فاعل للقبول حتى يقال الهيولى فاعلة لأنها قابلة. والثاني إما من التركيب فقط كضرب زيدْ بالسكون لاحتمال فاعلية زيد ومفعوليته وغلامْ حسنْ بالسكون لاحتمال الوصفية والإضافة. أو من التركيب مع التفصيل والخلل حينئذ إما من تفصيل المركب نحو الخمسة زوج وفرد فإنه يصدق عند اجتماعهما ولا يصدق عند الانفراد أو من تركيب المفصل كما إذا صدق زيد طبيب وكان غير ماهر في الطب وصدق أنه ماهر في صناعة الشعر مثلا فإذا ركب هذا المفصل وجمع فقيل زيد طبيب ماهر كذب لأن مفهومه أنه ماهر في الطب. وأما القسم الثاني من الترديد الأول وهو الخلل

في الأصل الذي يرد عليه التركيب من حيث المعنى فلأجل التباس المقدمة الكاذبة بالصادقة وفيه أنواع منها جعل الوصف العرضي كالوصف الذاتي نحو الجالس في السفينة متحرك وكل متحرك لا يثبت في مكان وهو فاسد ووجه الخلل فيه أن هاتين المقدمتين إنما يصدقان إذا قلنا الجالس في السفينة متحرك بالعرض وكل متحرك بالذات لا يثبت في مكان وحينئذ لا يكون الحد الوسط متحدا فلا يكون قياسا وإذا جعل متحدا لزم كذب إحدى المقدمتين أو كليهما. ومنها الحكم على الجنس بحكم نوع من أنواعه ويسمى إيهام العكس نحو الفرس حيوان وكل حيوان ناطق وهو فاسد ووجه الخلل فيه هو أن الناطق حكم الإنسان وهو نوع من الحيوان وقد حكم به على الحيوان وكأن الغالط لما رأى أن كل ناطق حيوان توهم أن كل حيوان ناطق. ومنها جعل غير القطعي من المقدمات كالقطعي منها قال ابن هارون: «وأكثر ما يستعمل هذا في الجدل»[1]

إلى غير ذلك هذا هو معنى الخلل والفساد الذي في الأصل الذي يرد عليه التركيب والصوغ ومثاله في المحسوسات هو كل ما يصلح ان يصنع منه شيء وقد يدخله الخلل والفساد (كالثوب في القميص والخشب في الكرسي واللبن في الحائط والجذوع في السقف) وهذا كله بين فإن الخلل في هذه الأمثلة تارة يكون من جهة مادتها المعبر عنها في الثوب والخشب واللبن والجذوع وتارة يكون من جهة هيئته المركب منها المعبر عنها بالقميص والكرسي والحائط والسقف. هذا مثال ما يشبه فيه المعقول المحسوس من حيث ورود الخلل عليه فيما ذكر من الهيئة والمادة (وكما) يشبه ما ذكر من المعقول بالمحسوس يشبه كذلك مريد بناء أمر معقول وعمله العقلي بمن يريد بناء أمر محسوس وبعمله الحسي فكما (أن من يريد بناء بيت بعيد عن الخلل) خال من الفساد

(١) شرح العلامة سعيد قدورة على السلم، ص: ٢١٥.

(يفتقر) ويحتاج (إلى أن يعد) ويهيئ (الآلات المفردة أولا كالجذوع واللبن والطين ثم إن أراد) صنع (اللبن افتقر) واحتاج (إلى أعداد مفرداته) التي يتركب منها (وهي التبن والتراب والماء والقالب الذي فيه يضرب فيبتدئ أولا بالأجزاء المفردة فيركبها) تركيبا صحيحا (ثم يركب) منها (المركب) يعني ما شأنه أن يركب منها كالحيطان والسقوف وإلا فالمركب لا يركب لما فيه من تحصيل الحاصل (وهكذا) يفعل في كل خطوة (إلى آخر العمل) يعني الحاصل بالمصدر وهو المراد بالبيت وغيره (و) هذا الذي مضى عليه مريد بناء هذا البيت هو (كذلك) ما ينبغي أن يمضي عليه (طالب البرهان) الذي يريد أن يبني برهانا بعيدا عن الخلل إذ طالب هذا البرهان هو مثل من يريد بناء بيت بعيد عن الخلل وبناء على ذلك (ينبغي) له ويجب عليه صناعة (أن ينظر) ويتأمل (في نظمه) أي البرهان هل استجمع أركانه التي هي الحدود الثلاثة الأصغر والأوسط والأكبر وهل اتحد الوسط (و) أن ينظر كذلك في (صورته) وهيئته هل استجمعت شرائط الإنتاج كما وكيفا (و) أن ينظر ويتأمل (في المقدمات التي) وقع (فيها النظم والترتيب) هل هي صادقة أم كاذبة فإن لازم المقدمات يأتي بحسبها قال ابن سينا: فمن الحق أنه إذا كان القياس صحيح التأليف صادق المقدمات وجب أن تكون النتيجة صادقة[1] هذا ما يجب عليه أن ينظر فيه (و) من المعلوم أن (أقل ما ينتظم) ويتألف (منه برهان مقدمتان أعني علمين يتطرق إليهما التصديق والتكذيب) وإنما يكون حالهما كذلك بعد أن يفرغا في القوالب اللفظية ضرورة أن الصدق والكذب مطابقة النسبة الكلامية للواقع أو مخالفتها له (وأقل ما تحصل منه مقدمة معرفتان) أي تصوران بالمعنى الحاصل بالمصدر وطريقة بناء المقدمة منهما هي أن (توضع إحداهما مخبرا عنها) أي للإخبار عنها وتسمى موضوعا (و) أن تحمل (الأخرى) عليها حالة كونها (خبرا ووصفا) لها

---

(١) النجاة، ص: ٧٨.

في المعنى وتسمى محمولا وهكذا(فقد انقسم البرهان إلى مقدمتين) صغرى وكبرى (وانقسم كل مقدمة إلى معرفتين) موضوع ومحمول وهاتان المعرفتان (تنسب احداهما إلى الأخرى) على سبيل الإخبار والاتصاف (وكل مفرد فهو معنى) قائم بالنفس (ويدل عليه لا محالة بلفظ) وضع له أو لملزومه(فيجب ضرورة) صناعية(أن ننظر) أولا (في المعاني المفردة وأقسامها) ككونها أعم أو أخص ذاتية أو عرضية لازمة أو غير لازمة الخ(ثم في الألفاظ المفردة) الدالة عليها (ووجوه دلالتها) من مطابقة وتضمن والتزام (ثم إذا فهمنا) وتصورنا (اللفظ) الدال (مفردا و) تصورنا (المعنى) المدلول عليه به (مفردا) كداله (ألفنا معنيين وجعلناهما مقدمة و) بعد ذلك (ننظر في حكم) هذه (المقدمة) هل هي صادقة أو كاذبة (و) في (شروطها) من كم وكيف (ثم نجمع مقدمتين) وقد نظرنا في حكم كل منهما وشروطه (ونصوغ) ونؤلف (منهما برهانا) من شكل ما (وننظر في كيفية الصياغة الصحيحة) من تكرار الحد الوسط والإتيان بنوع من الكم والكيف الذي يقتضيه شكل البرهان ووضعه حيث يطلب.

هذا هو ما يبنى به البرهان ويصاغ ويعرف به (وكل من أراد أن يعرف البرهان بغير هذا الطريق) الذي ذكر (فقد طمع في المحال) الصناعي (وكان كمن طمع أن يكون كاتبا يكتب الخطوط) والنقوش(المنظومة) قضايا وجملا(وهو لا يحسن كتابة) نقوش(الكلمات) المفردة (أو) طمع في أن يكون كاتبا(يكتب) نقوش(الكلمات وهو لا يحسن كتب) نقوش (الحروف المفردة) التي هي أجزاؤها الأولية (وهكذا القول في كل مركب) من طمع في تحصيله قبل تحصيل أجزائه فقد طمع في المحال وكان كمن طمع في أن يكون كاتبا الخ ما تقدم وهذا بين(فإن أجزاء المركب تتقدم على المركب) الأولى أن يقول (عليه) إذ المقام مقام إضمار لا سيما وأن الإظهار يوهم أن المركب الثاني غير الأول كما هو مقتضى القاعدة من أن المعرفة إذا أعيدت

معرفة فهي غير الأولى وإن كانت القاعدة أغلبية إذ المتبادر هو الغالب وعلى كل فإن أجزاء المركب تتقدم عليه (بالضرورة) هذه جهة القضية قبل ومعناها وجوب النسبة الحكمية بالعقل في القضية الموجهة بها كوجوب ثبوت تقدم أجزاء المركب عليه عقلا في قضية المصنف هذه وانما وجب التنبيه على هذا الامر وهو ان أجزاء المركب تتقدم عليه وان ذلك امر حاصل بالضرورة (حتى لا يوصف القادر الأكبر) وهو البارئ تقدس ذكره (بالقدرة) التي هي صفة يتأتى بها إيجاد الممكن وإعدامه على وفق الإرادة (على خلق) وإيجاد (العالم المركب) وهو كل ما سواه جل وعز من الكائنات الجوهرية والعرضية (دون الاتصاف بالقدرة على خلق وإيجاد (الآحاد) والأجزاء الفردة التي تركب منها هذا العالم كما يقول الفلاسفة بناء على عقيدتهم في الأجسام من أنها غير مركبة من الأجزاء والجواهر الفردة وإنما من الهيولى والصورة وليس هناك ما يوجب كون الهيولى مقدورة كالأجسام المركبة منها ومن الصورة. قال الشيخ العطار: «واعلم أن إثبات الهيولى متوقف على إبطال الجزء الذي لا يتجزأ فهو أصل عظيم من أصولهم بنوا عليه مسائل كثيرة وبإثباته يشمل لهم أكثر ما قرروه وأسسوه من عقائدهم الفاسدة»[1] وقال السعد: «الأجسام كلها متماثلة أي متحدة الحقيقة وإنما الاختلاف بالعوارض وهذا أصل ينبني عليه كثير من قواعد الإسلام كإثبات القادر المختار وكثير من أحوال النبوة والمعاد فإن اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد أن يكون بمرجح مختار إذ نسبة الموجب إلى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات وأحوال القيامة ومبنى هذا الأصل عند المتكلمين أن أجزاء الجسم ليست إلا الجواهر الفردة وأنها مماثلة لا يتصور اختلاف حقيقتها ولا محيص لمن اعترف

---

(١) الحاشية الكبرى على مقولات السيد البليدي، ص: ٢٠٨.

بتماثل الجواهر واختلاف الأجسام بالحقيقة من جعل بعض الأعراض داخلة فيها»[1] ليكون بها الاختلاف قال الشيخ اليوسي: «وهذا مذهب المتكلمين وهو المعتمد وذهبت الفلاسفة إلى أن الأجسام متخالفة بالحقائق وعليه جرت المناطقة في تقسيم الأجناس بالفصول وهذا يلهج به أرباب الفنون كلها من غير نكير فيقولون هذا التعريف حد حقيقي أو رسم»[2] والمصنف والحليمي والراغب وافقوا الحكماء على اختلاف الحقائق. قال المحقق اليوسي: «وبالجملة فاختلاف الحقائق مبني على أن الروح مجرد فمن يقول بالتجريد من المتكلمين كالغزالي والحليمي والراغب تبعا للحكماء فالحقائق عنده تختلف وإن كانت الأجرام في أنفسها متماثلة ومن يقول بكون الروح جرما ساريا في البدن وهم جمهور المتكلمين فلا اختلاف أصلا إذ لا حقيقة وراء هذه الاجرام وهي متماثلة»[3] نعم خلاصة القول أنه يجب بالضرورة تقدم أجزاء المركب عليه حتى لا يوصف البارئ تعالى بما ذكر (كما) يجب ذلك أيضا حتى (لا يوصف) البارئ تقدس ذكره أيضا (بالقدرة على تعليم الخطوط) والنقوش الدالة على الألفاظ والكلمات (المنظومة) جملا وقضايا (دون) الاتصاف على القدرة على (تعليم) النقوش الدالة على (الكلمات) والألفاظ المفردة أي والنقوش الدالة على حروفها (فل) أجل (هذه الضرورة) الصناعية التي تقدم بيانها عند قوله: «فيجب ضرورة أن ننظر في المعاني المفردة وأقسامها ثم في الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها» وبمقتضى هذه الضرورة (اشتملت) واحتوت (دعامة البرهان) وعماده (على فن في السوابق) التي هي مبادئ المقاصد(و) على (فن في المقاصد) التي هي العلة الغائية من هذه الدعامة (و) على (فن في اللواحق) التابعة للمقاصد من حيث إنها تؤول إليها.

---

(١) شرح المقاصد، ٢/ ٢٩٣. (٢) الحواشي على شرح الكبرى للسنوسي، ٢/ ٥٢.

(٣) ن. م. ٢/ ٥٣.

(الفن الأول في السوابق)

يعني هذا هو (الفن الأول) من هذه الفنون الثلاثة وهذا الفن معقود ومرسوم (في) بيان الأمور (السوابق) التي هي مبادئ مقاصد دعامة البرهان (و) قد ذكرنا (فيه) أي في هذا الفن (ثلاثة فصول) جمع فصل وهو لغة القطع والإبانة واصطلاحا إسم لجملة من مسائل العلم تندرج تحت باب منه وهذه الفصول (الفصل الأول) منها معقود (في) بيان (دلالة الألفاظ) المفردة (على المعاني) المفردة التى وضعت هي لها أو لملزومها (وهذا الفصل يتضح) ويتبين (المقصود) والغرض (منه) أي هذا الفصل (ب) ذكر (تقسيمات) ثلاث جمع تقسيم وهو على ضربين الأول منهما: تقسيم الكل إلى أجزائه وهو تفصيله وتحليله إلى أجزاء بحيث يكون كل جزء قسما والثاني تقسيم الكلي الى جزئياته وهو ضم قيدين فأكثر إلى عام ليصير ذلك العام بانضمام كل قيد قسما مباينا للقسم الآخر أو غير مباين له باعتبار تنافي القيود كالناطق والصاهل بالنسبة للحيوان أو تخالفهما كالضحك والكاتب بالنسبة للإنسان والمتبادر بحسب العرف هو اعتبار التباين[1] وهو المراد هنا. هذان هما ضربا هذه التقسيمات فلنصر الان الى ايرادها مفصلة فنقول:

(التقسيم الأول) منها هو (أن دلالة اللفظ) المفرد (على المعنى) المفرد الذي وضع هو له (تنحصر) بالإستقراء (في ثلاثة أوجه) كما هو مشهور عند المناطقة وإن كان ليس من فنهم قال السيوطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في أول فن البيان: «فإن قلت ما بالك تكلمت على تقسيم الدلالة وذلك من علم المنطق؟ قلت ليس منه بل هو أمر لغوي وهم مصرحون بأنه ليس من علمهم وأنهم إنما يذكرونه

(١) شرح العلامة أبي الليث على الرسالة العضدية / ٩٠-٩١

في كتبهم لاحتياجهم إليه»[1] هذا ما يتعلق بالحال الفني لهذه الأوجه. (و) أما بيانها من حيث هي ف (هي المطابقة والتضمن والالتزام) أما المطابقة فدلالة اللفظ على تمام ما وضع له كدلالة الإنسان مثلا على مجموع الحيوان والناطق. وأما التضمن فدلالة اللفظ على جزء ما وضع له كدلالة الإنسان أيضا على واحد من الحيوان والناطق. وأما الالتزام فدلالة اللفظ على لازم معناه الذي وضع له كدلالة الإنسان على قابل التعلم والكتابة.

هذا إذا مضي في ذلك على التمثيل بالمعاني الاعتبارية، وأما إذا مضي في دلك على التمثيل بالمحسوس (فإن)ه قد بمثل لذلك بلفظ البيت ف (لفظ البيت) مثلا (يدل على معنى البيت) الذي هو مجموع الحيطان والسقف (بطريق) ودلالة (المطابقة) كما دل لفظ الإنسان على مجموع الحيوان والناطق (ويدل على السقف وحده بطريق) ودلالة (التضمن) كما دل لفظ الإنسان على واحد من الحيوان والناطق وإنما قلنا أن لفظ البيت يدل على السقف بالتضمن (لأن) لفظ (البيت يتضمن) معناه (السقف) ويحتوي عليه احتواء الكل على الجزء و(لأن)ه أي لفظ (البيت عبارة عن) مجموع (السقف والحيطان) فإن دل على السقف فقط كان دالا بالتضمن (وكما) يدل لفظ البيت على ما ذكر من المطابقة والتضمن كذلك (يدل لفظ الفرس) أيضا الموضوع للحيوان الصاهل (على الجسم) فقط لكن بواسطة جزئه الذي هو الحيوان (إذ لا فرس إلا وهو جسم) فإن دل لفظه على مجموع الحيوان الصاهل كان دالا بالمطابقة وإن دل على واحد منهما كان دالا بالتضمن وكذلك إن دل على الجسم الذي هو جزء جزئه إذ المتضمن للتضمن متضمن هذا ما يتعلق من البيان بطريقي المطابقة والتضمن (وأما

(١) شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان/ ٧٨

طريق) ودلالة (الالتزام فهو كدلالة لفظ السقف) مثلا (على الحائط فإنه) أي السقف (غير موضوع ل)الدلالة على (الحائط) مثل (وضع لفظ الحائط ل)الدلالة على (الحائط حتى يكون) الحائط (مطابقا) له فيكون دالا عليه بالمطابقة (ولا هو) أي الحائط (متضمن) له فيكون دالا عليه بالتضمن (إذ ليس الحائط جزأ من) معنى لفظ (السقف كما كان) معنى لفظ (السقف جزأ من نفس) معنى لفظ (البيت وكما كان) معنى لفظ (الحائط جزأ من نفس) معنى لفظ (البيت) أيضا (لكنه) أي معنى لفظ الحائط (كالرفيق) لمعنى لفظ السقف (الملازم) له و(الخارج عن ذات السقف) وحقيقته وخروجه عن هذه الذات كخروج قابل التعلم والكتابة عن ذات الإنسان وحقيقته (الذي لا ينفك) معنى لفظ (السقف عنه) كما لا ينفك قابل التعلم والكتابة عن معنى لفظ الإنسان هذا بيان صور هذه الطرق التي يدل بها اللفظ على معانيه الثلاثة (و) في حالة التبيين بهذه الطرق (إياك) -هذا تحذير صناعي- (أن تستعمل في نظر العقل) وصناعته الحدية والبرهانية (من الألفاظ ما يدل على) المطلوب (بطريق) ودلالة (الالتزام لكن اقتصر على ما يدل) على المطلوب من الألفاظ (بطريق) ودلالة (المطابقة والتضمن) فقط (لأن الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حد) من المدلولات (إذ) ما من مدلول عليه بالالتزام إلا وله لازم وللازمه لازم ويتسلسل. ف(السقف) مثلا (يلزم) بمعنى يستلزم (الحائط والحائط) يستلزم (الأس والأس) يستلزم (الأرض والأرض) تستلزم الجهة وهكذا بلا حد (وذلك) المدلول (اللازم) يتسلسل (لا ينحصر) في عدد فلو اعتبرت هذه الدلالة لأدى ذلك إلى أن يكون اللفظ معرفا لما لا يتناهى من المعاني وهو محال كما قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المعيار ونص كلامه فيه: «والمعتبر في التعريفات دلالة المطابقة والتضمن فأما دلالة الالتزام فلا لأنها ما وضعها واضع اللغة بخلافهما لأن المدلول فيها غير محدود ولا محصور

اذ لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا تنضبط ولا تنحصر فيؤدي الى أن يكون اللفظ دليلا على ما لا يتناهى من المعاني وهو محال»[1] هذا ما صرح به المصنف في هذا الشأن، لكن من اهل هذا الفن من رد هذا الرأي فقد قال القطب الرازي: «أجاب الإمام بمنع الملازمة وإنما يصدق أن لو اعتبر جميع اللوازم وليس كذلك بل المعتبر اللوازم البينة وهي متناهية.

فإن قيل: اللوازم البينة أيضا غير متناهية أما أولا فلأن لكل شيء لازما بينا وأقله أنه ليس غيره فكل شيء فرض فله لازم وللازمه لازم فلكل شيء لوازم بينة غير متناهية وأما ثانيا فلأن لكل شيء لازما بالضرورة فذلك اللازم إما قريب أو بعيد وأيا ما كان ينتهي إلى اللازم القريب فيكون لكل شيء لازم قريب ويكون لذلك اللازم أيضا لازم قريب وهلم جرا كل لازم قريب فهو بين فيكون لكل شيء لوازم بينة غير متناهية.

فنقول: لا نسلم ذهاب سلسلة اللزوم إلى غير النهاية لجواز عودها بتلازم الشيئين من الطرفين بواسطة أو بغير واسطة سلمناه لكن اللازم البين للازم البين للشيء لا يجب أن يكون لازما بينا لذلك الشيء فلا يلزم عدم تناهي اللوازم البينة لشيء واحد والكلام فيه، على أن التمسك - أي بما ذكره المصنف -لو صح لزم انتفاء الدلالة الالتزامية إذ يمكن أن يقال لو تحقق الالتزام يكون اللفظ واحد مدلولات غير متناهية إلى آخر ما ذكره. وتمسك الإمام بأن المعتبر في الالتزام إما اللزوم البين أو مطلق اللزوم وأيا ما كان يكون دلالة الالتزام مهجورة في العلوم أما إذا كان المعتبر اللزوم البين فلاختلافه باختلاف الأشخاص فلا يكاد ينضبط المدلول وأما إذا كان المعتبر مطلق اللزوم فلعدم تناهي اللوازم وامتناع إفادة اللفظ اياها كما ذكره الغزالي.

---

(١) معيار العلم/ ٦٨

وجوابه: أنا نختار أن المعتبر اللزوم البين قوله فحينئذ لا لا ينضبط قلنا: لا نسلم وأنما لم ينضبط لو لم يعتبر بين مطلقا أي بالنسبة إلى جميع الأشخاص وأما إذا اعتبر كما بين المتضايفين فلا خفاء في الانضباط لا يقال: المعتبر إما اللزوم البين المطلق أو مطلق اللزوم البين وأيا ما كان يلزم هجر الدلالة أما إذا كان المعتبر مطلق اللزوم البين فلما مر وأما إذا كان اللزوم المطلق فلجواز تعدد اللوازم المطلقة فلم يتعين المراد لأنا نقول: إذا لم يتعدد يتعين المدلول وعدم الانضباط في صورة لا يوجب هجر الدلالة مطلقا على أن الوضع بالقياس إلى الأشخاص يختلف وغير المعنى الالتزامي يتعدد أيضا فلو أوجب الاختلاف والتعدد الهجر لم يكن لدلالة ما اعتبار.

والإنصاف أن اللفظ اذا استعمل في المدلول الالتزامي وإن لم يكن هناك قرينة صارفة عن إرادة المدلول المطابقي دالة على المراد لم يصح إذ السابق إلى الفهم من الألفاظ معانيها المطابقية فلم يعلم أن اللوازم مقصودة أما إذا قامت قرينة معينة للمراد فلا خفاء في جوازه غاية ما في الباب لزوم التجوز لكنه مستفيض شائع في العلوم حتى إن أئمة هذا الفن صرحوا بتجويزه في التعريفات بل هم في عين هذه الدعوى متجوزون إذ قد تبين أن المراد ليس انتفاء الدلالة بل عدم الاستعمال فلا تكون الدلالة مهجورة بل الاستعمال مهجور فاطلقوا الدلالة وأرادوا الاستعمال وهذا البحث لا يختص بالمدلول الالتزامي بل هو جار في سائر اللوازم والمعاني التضمنية وغيرها نعم إنها مهجورة في جواب ما هو اصطلاحا بمعنى أنه لا يجوز أن يذكر فيه ما يدل على المسؤول عنه ولا على أجزائه بالالتزام كما لا يجوز ذكر ما دلالته على المسؤول عنه بالتضمن لاحتمال انتقال الذهن الى غيره أو غير أجزائه فلا تتعين الماهية المطلوبة وأجزائها بل الواجب أن يذكر ما يدل على المسؤول عنه بالمطابقة وعلى أجزائه إما بالمطابقة أو التضمن فيكون الالتزام مهجورا كلا وبعضا والمطابقة

معتبرة كلا وبعضا والتضمن مهجور كلا معتبر بعضا[1]. هذا ما تيسر ذكره من القول البياني والمعرفي في هذا التقسيم الأول.

(التقسيم الثاني) من التقسيمات الأربعة هو (أن الألفاظ بالإضافة إلى خصوص المعنى) المدلول عليه بها (وشموله) وعمومه (تنقسم) انقسام الكلي الى جزئياته (إلى لفظ يدل على عين) وذات (واحدة ونسميه) أي هذا اللفظ (معينا) لدلالته على معنى معين أو ذات معينة وذلك (كقولك زيد) فهو علم على ذات معينة ومشخصة (وهذه الشجرة وهذا الفرس وهذا السواد) اشارة الى معين بخصوصه في كل منها (وإلى ما) أي لفظ (يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد) كالحقيقة والمفهوم (ونسميه) أي هذا اللفظ (مطلقا) لإطلاقه عن الدلالة على معين إما لشيوعه فيما وضع له من كثرة على سبيل البدل وإما لشموله إياها دفعة.

(والأول) وهو الدال على معين (حده) وتعريفه هو أنه: (اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه) ومعناه الذي وضع له (إلا ذلك) المعنى (الواحد بعينه) وذاته (فلو قصدت اشتراك غيره) معه (فيه منع نفس) تصور (مفهوم هذا (اللفظ منه) أي من الاشتراك لما يفضي إليه من تكثر الواحد وهو ممتنع للتناقض أو ما في قوته من التضاد إذ لا واسطة بين الوحدة والكثرة، هذا حد هذا القسم الأول. (وأما) حد القسم الثاني وهو اللفظ (المطلق) عن الدلالة على معين (فهو) اللفظ (الذي لا يمنع نفس) تصور (مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه) الذي وضع له (كقولك السواد والحركة والفرس والإنسان) فهذه الألفاظ مطلقة لها مفاهيم كلية لا يمنع نفس تصورها من وقوع الاشتراك فيها لصحة صدقها على متعدد بخلاف الأول المعين، هذا هو حد هذا القسم الثاني.

---

(١) لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار/ ٧٤-٧٥-٧٦

وبيان هذا الحد يحصل ببيان الحدين معا، (و) أما بيان هذا الذي ذكر من هذين اللفظين حال كون هذا البيان ملتبسا (بالجملة) لا التفصيل فهو يتحقق بأن نقول: (الاسم المفرد في لغة العرب إذا دخل عليه الألف واللام) كالرجل والفرس والأسد كان (للعموم) والاستغراق ما لم تكن الألف واللام للعهد وإلا فهو من القسم الأول، قال المصنف في «المعيار»: وهو أي الكلي أو المطلق كما سماه هنا جار في لغة العرب في كل اسم أدخل عليه الألف واللام لا في معرض الحوالة على معلوم معين سابق كالرجل فهو اسم جنس فإنك قد تطلقه وتريد به رجلا معينا عرفه المخاطب من قبل، فتقول أقبل الرجل فتكون الألف واللام فيه للتعريف يعني للعهد أي الرجل الذي جاءني من قبل فإذا لم تكن مثل هذه القرينة كان اسم الرجل اسما كليا يشترك في الاندراج تحته كل شخص من أشخاص الرجال[1].

(فإن قلت) مستفسرا أو معترضا (وكيف يستقيم هذا) المدعى من عموم المحلى بالألف واللام (وقولك الإله والشمس لا يدل إلا على شيء واحد مفرد) معين هو الإله الواحد الحق والكوكب النهاري المعهود (مع دخول الألف واللام) عليه؟ إن هذا قول متعارض يعارض بعضه بعضا.

قلنا مجيبين: نعم قد يرد هذا السؤال على الذهن (فـ)يتوهم أنه سؤال وارد لكن لا تلتفت إليه و(اعلم) يا من يتأتى منه العلم (أن هذا) السؤال (غلط) نشأ من ملاحظة الماصدق دون المفهوم وإلا (فإن امتناع الشركة) فيما ذكر (هاهنا ليس) عائدا (لنفس) تصور (مفهوم) ذلك (اللفظ بل) الواضع (الذي وضع اللغة لو جوز) أن يندرج (في) لفظ (الإله) وما عطف عليه (عددا) من الماصدقات (لكان يرى) ويعتقد (هذا اللفظ عاما في الآلهة) الممكنة (كلها)

---

(١) معيار العلم/ ٦٩ ، ٧٠.

كما هو بين إذ معنى اللفظ تابع لملحظ واضعه، ولفظ الإله من حيث هو صالح لهذا العموم والشمول ولكن جريان ذلك وتحققه في الخارج ممتنع ومن ثم (فـ)ـإنه (إن امتنع) فيه (الشمول) والعموم فقد تحقق أنه (لم يكن) ذلك الامتناع (لـ)ـنفس (وضع اللفظ) ومفهومه (بل لـ)ـمعنى خارج عنه وهو (استحالة وجود إله ثان) للعالم نظير الإله الحق كما دل عليها برهان التمانع «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» ومن ثم (فـ)ـإنه (لم يكن امتناع الشركة) فيه (لـ)ـنفس تصور (مفهوم اللفظ) كما تبين جليا لا يعتريه في ذلك لبس ولا إشكال (و) كذلك (المانع) من الشركة في لفظ (الشمس) هو (أن الشمس في الوجود الذي ندركه واحدة) معينة (فلو فرضنا) وقدرنا وجود (عوالم) أخرى غير هذا العالم (في كل واحد) منها (شمس وأرض كان قولنا الشمس والارض) بالألف واللام (شاملا) ومستغرقا (للكل) أي لكل فرد منها دفعة واحدة، قال الشيخ محمد عبده عند قول القاضي الزاهد « الشمس والقمر كليان وإن امتنعت الكثرة فيهما في الوجود » كان ذلك على ما كان يظنه المتقدمون من أنه لا شمس إلا تلك التي تضيء نهارنا ولا قمر إلا ذاك الذي ينير ليلنا، أما اليوم فقد أظهر الاكتشاف شموسا كشمسنا تضيء في عوالم كعالمنا وأقمارا كقمرنا تدور حول أجرام كأرضنا تنير ليلها كما ينير البدر ليلنا، فالشمس والقمر كليان يشترك في كل منهما جزئيات موجودة خارجا كالإنسان والحيوان. [1]

والمعري قد ذكر ذلك قديما فقال:

يا أيها الناس كم لله من فلك ... تجري به النجوم والشمس والقمر

هين على الله مضينا وغابرنا ... فما لنا في نواحي غيره خطر

هذا هو الجواب المنطقي عن هذا الأمر المتعلق بلفظ الإله وما ذكر معه.

(١) البصائر النصيرية / ٣٤.

(فتأمل هذا) الجواب وأنعمه فكرا ونظرا حتى تستوعبه (فإنه مزلة قدم في جملة من الأمور النظرية) يغتر فيها الناظر بالظواهر فيعتقد العموم حيث لا عموم وكذلك العكس وهو أنه قد يظن العام غير عام وهذا مما يقع من بعض الناس (فإن من لا يفرق بين قوله السواد) الذي يتصف بالاستغراق والشمول لما لا يحصى من مفردات هذا المفهوم كثرة وعددا (وبين قوله هذا السواد) الذي يخص المشار إليه (و) لا يفرق كذلك (بين قوله الشمس) الذي يستغرق بمفهومه ما لا يحصى من مفردات المفهوم كثرة وعددا (وبين قوله هذه الشمس) الذي يخص المشار إليه (عظم سهوه) وكثر غلطه (في النظريات من حيث لا يدري).

وفي هذا قال المصنف في «المعيار»: قد اختلف الأصوليون في أن الاسم المفرد إذا اتصل به الألف واللام هل يقتضي الاستغراق وهل ينزل منزلة العموم؟ كقول القائل الدينار أفضل من الدرهم، والرجل خير من المرأة فظن ظانون أنه من حيث كونه اسما فردا لا يقتضي الاستغراق بمجرده ولكن فهم العموم بقرينة التسعير وقرينة التفضيل للذكر على الأنثى إنما هو لعلمنا بنقصان الدرهمية عن الدينارية ونقصان الأنوثة عن الذكورة، وأنت إذا تأملت ما ذكرناه في تحقيق معنى الكلي فهمت زلل هؤلاء بجهلهم أن اللفظ الكلي يقتضي الاستغراق بمجرده ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه»[١].

أجمل القول هنا وقد صرح في باب العموم من هذا الكتاب بأن الصحيح هو التفصيل بين ما يتميز فيه الواحد عن الجنس بالهاء فيعم وما لا يتميز بها فينظر هل يتشخص ويتعدد كالدينار والدرهم فيعم أو لا كالذهب والرجل فلا.[٢]

هذا ما تيسر ذكره من قول بياني في هذا التقسيم الثاني للألفاظ.

---

(١) معيار العلم / ٧١ ٧٢.   (٢) المستصفى / ٢ / ٥٣.

(التقسيم الثالث) من التقسيمات الأربع هو (أن الالفاظ) المفردة (المتعددة بالإضافة) والقياس (إلى المسميات) والمعاني (المتعددة على أربعة منازل) وأقسام (وهي الالفاظ المترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشتركة) وذلك لأن اللفظ إما واحد أو متعدد والمعنى في كل منهما إما واحد أو متعدد فهذه أربعة أقسام فلنصر إلى بيانها قائلين:

(أما) الألفاظ (المترادفة ف) إننا (نعني بها الألفاظ المختلفة) المادة التي هي جوهر اللفظ (والصيغ) المتكثرة (المتواردة على مسمى) ومعنى (واحد كالخمر والعقار) للمائع المسكر المعتصر من العنب غالبا (والليث والأسد) للحيوان المفترس (والسهم والنشاب) للنبل ونحو ذلك. هذه أمثلة هذه الألفاظ.

(و) أما بيانها حال كون هذا البيان متصفا (بالجملة) والإيجاز لا بالتفصيل فإنه يتحقق بأن نقول: إن المترادفات هي عبارة عن (كل اسمين) فأكثر وضعا (لمسمى واحد يتناوله) أي ذلك المسمى (أحدهما) ويصدق عليه (من حيث يتناوله الآخر) ويصدق عليه (من غير فرق) بينهما في حيثية من حيثيات الصدق والتناول بل حيثية صدق أحدهما عليه هي نفسها حيثية صدق الآخر.

(وأما) الالفاظ (المتباينة فـ) إننا (نعني بها الأسامي المختلفة) المادة الموضوعة (للمعاني المختلفة) الحقيقة والماهية (كالسواد) للون القابض للبصر (والقدرة) للصفة التي يتأتى بها الإيجاد والإعدام (والاسد) للحيوان المفترس (والمفتاح) للآلة التي يزال بها الغلق (والسماء والارض) للجرمين المخصوصين المعلومين (وسائر) الألفاظ و(الأسامي) الباقية، (و)هذه الألفاظ والأسامي المتباينة (هي) أي الألفاظ (الأكثر) وجودا في اللغة وتداولا فيها، وقد بينا أنها تتصف بالاختلاف في موادها ومعانيها.

(وأما) الألفاظ (المتواطئة فهي) الأسماء (التي تنطلق) بمعنى تصدق

(على أشياء) ومسميات كثيرة (متغايرة بالعدد) والشخص (ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم له) وجعل إزاءه ليدل عليه عند إطلاقه كاسم الرجل ولفظه (فإنه ينطلق) بمعنى يصدق (على زيد وعمر وبكر وخالد) لاشتراكهم في معنى الرجولة الذي وضع له اسم الرجل (و) كذلك (اسم الجسم) ولفظه فإنه (ينطلق) بمعنى يصدق (على السماء والأرض والإنسان) وغيرها من الأجرام (لاشتراك هذه الأعيان) وغيرها مما ذكر (في معنى الجسمية التي وضع الاسم الذي هو لفظ الجسم (بإزائها) ليدل عليها عند الإطلاق (وكل اسم مطلق) وكلي وهو ما (ليس بـ)ـدال على معنى (معين كما سبق) أن اصطلحنا على تسمية هذا مطلقا وتسمية مقابله معينا (فإنه) أي الاسم المطلق (ينطلق) بمعنى يصدق (على آحاد) وأفراد (مسمياته الكثيرة) بالعدد والشخص الواحد بالمعنى (بطريق التواطؤ) ومسلك التوافق في المعنى الواحد وذلك (كاسم اللون) ولفظه (للسواد والبياض والحمرة فإنها متفقة في المعنى الذي سمي به اللون لونا) وهو الكيفية المحسوسة بحاسة البصر (وليس) ينطلق عليها اسم اللون ويصدق (بطريق الاشتراك) ومسلكه (البتة) أي قطعا (كاسم العين) ولفظه الموضوع (للعضو الباصر وللميزان وللموضع الذي يتفجر منه الماء وهي العين الفوارة) من فار يفور إذا جاش ونبع، وتوصف أيضا بأنها الجارية، (و)الموضوع أيضا (للذهب وللشمس وكاسم المشتري) ولفظه الموضوع (لقابل عقد البيع وللكوكب المعروف) أحد الكواكب السبع السيارة المجموعة في قول بعضهم:

زحل شرى مريخه من شمسه ... فتزاهرت بعطارد الأقمار

(و)هنا يجب أن ننبه على أمر معرفي ونبين ما يجب أن يبين فيه، وهذا الأمر هو ما يقع من التباس اللفظ المشترك بالمتواطئ فـ(لقد ثار) وسطع بمعنى ظهر أو نشأ (من التباس) واشتباه الألفاظ (المشتركة بـ) الألفاظ (المتواطئة) والمتوافقة في المعنى (غلط كثير في) الأمور (العقليات) أي التي تدرك بالعقل من باب نسبة

الشيء إلى مدركه أو آلته على الخلاف في المدرك هل هو العقل أو النفس وقد اشتد هذا الغلط (حتى ظن جماعة من ضعفاء العقول) لعله أراد بها تلك العقول التي أنكرت حقيقة اللون من قدماء الفلاسفة وقالت إنما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصغّرة جدا كما في زبد الماء فإنه أبيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر وكما في الثلج فإنه أجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل أن هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فإنه يرى فيها بياض مع أن أجزاءهما المتصغرة لم ينفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون، وكما في موضع الشق من الزجاج فإنه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه، والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم،قال ابن سينا في موضع من «الشفا»: لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لون حقيقيا في شيء من الصور [1].

نعم لقد أنكرت هذه الجماعة وجود اللونية على الوجه المذكور حتى قالت (إن السواد لا يشارك البياض في) معنى (اللونية إلا من حيث الاسم) الذي هو لفظ اللون إذ لا حقيقة للّونية عندهم (وأن ذلك) الاشتراك الحاصل في الاسم ما هو إلا (كمشاركة الذهب للحدقة الباصرة في اسم العين) ولفظه (وكمشاركة قابل عقد البيع للكوكب) المعروف (في) اسم (المشتري) ولفظه.

ولعل المصنف أراد بقوله «جماعة من ضعفاء العقول» تلك الجماعة المذكورة.

(و) على كل و(بالجملة) نقول إن (الاهتمام بتمييز) الألفاظ (المشتركة عن) الألفاظ (المتواطئة) أمر (مهم) يقي من الغلط في المعرفة الدلالية وإذا

(١) شرح المواقف / ٣/ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦.

كان كذلك (فلنورد) ولنذكر (له) أي لما يحصل به هذا التميز بين ما ذكر (شرحا) يبين ما قد يخفى على الناظر في هذه الألفاظ (فنقول): اعلم أن (الاسم المشترك قد يدل على) المعنيين (المختلفين) وهما المتباينان اللذان لا يتواردان على محل واحد (كما ذكرناه) من معاني اسم العين والمشتري (وقد يدل على) المعنيين (المتضادين) وهما اللذان يتواردان على محل واحد (كـ) لفظ (الجلل للحقير والخطير و) لفظ (الناهل للعطشان والريان و) لفظ (الجون للسواد والبياض و) لفظ (القرء للطهر والحيض) وغير ذلك (واعلم) أيضا يا من يتأتى منه العلم (أن) اللفظ (المشترك قد يكون مشككا) وهو الكلي الذي تتفاوت أفراده في معناه قوة وضعفا قدما وحدوثا كما يكون (قريب الشبه من) اللفظ (المتواطئ) وهو الكلي الذي تتساوى أفراده في معناه (ويعسر على الذهن) أي قوة للنفس المعدة لاكتساب الآراء والمعارف، ويشق عليه (وإن كان في غاية الصفاء) ونهايته بزوال المشوشات ويصعب (الفرق) بينهما لأنه إن نظر إليه من حيث اشتراك أفراده في معناه ظنه متواطئا وإن نظر إليه من حيث تفاوتها فيه قوة وضعفا ظنه مشتركا (ولنسم ذلك) المشترك (متشابها) وهذا عدول من المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن مصطلح القوم فإنهم يسمون اللفظ الذي معناه واحد في جميع مسمياته إلا أنها تختلف فيه وتتفاوت قوة وضعفا بالمشكك، وما ليس معناه واحدا في مسمياته ولكن بينها مشابهة ما بالمتشابه.

قال ابن سينا: فما كان المفهوم من اللفظ فيه واحدا إذا جرد ولم يكن واحدا من كل جهة متشابها في الأشياء المتحدة في ذلك اللفظ فإنه يسمى اسما مشككا وربما سمي باسم آخر».

ثم قال: وأما الذي فيه اتفاق في قول الجوهر وشرح الاسم لكن يكون في معنى يتشابه به فمثل قولنا الحيوان للفرس والحيوان للمصور والقائمة لرجل

الحيوان ولما يقل السرير فإنه يسمى متشابه الاسم وهو من جملة الاتفاق في الاسم فإن المسميات بمثله إنما تتفق في الاسم ولا تتفق في قول الجوهر الذي بحسب الاسم[1].

وقال القاضي الزاهد: ونسبة الأسامي إلى المسميات لا يخلو من ثلاثة أقسام،فإنه إما أن يتحد الاسم ويتكثر المسمى أو يتكثر الاسم ويتحد المسمى أو تتكثر الأسماء والمسميات معا، والقسم الأول على وجهين: أحدهما أن يكون اللفظ الواحد واقعا على المسميات الكثيرة بمعنى واحد لاختلاف بينها فيه مثل الحيوان الواقع على الإنسان والفرس والثور وهذا الوجه يخص باسم المتواطئ.

والثاني من وجهي القسم الأول ينقسم إلى ثلاثة أقسام إما أن يكون المعنى المفهوم من اللفظ واحدا في المسميات كلها ولكن بينهما اختلاف فيه من جهة أخرى، مثل أن يكون لبعضها أولا أو بعضها أولى به أو هو أشد في بعضها وإما أن لا يكون المعنى واحدا ولا بين المعنيين مشابهة ما، فالقسم الأول من هذه الثلاثة يسمى لفظا مشككا وهو مثل الوجود الواقع على الجوهر والعرض فإن معناه واحد فيهما ولكنه للجوهر أولا وأولى وللعرض ثانيا وليس بأولى».

ثم قال: والقسم الثاني من هذه الثلاثة يسمى الأسماء المتشابهة وذلك مثل تسميتك الفرس الطبيعي والفرس المصور حيوانا وليس وقوع الحيوان عليهما بمعنى واحد، فإن معناه في أحدهما هو أنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة وفي الآخر معناه أنه شكل صناعي يحاكي ظاهره صورة الجسم الحساس المتحرك بالإرادة ولكن بين المعنيين مشابهة ما إما في الشكل أو في غير ذلك هي الداعية إلى إعطاء أحد الأمرين اسم الآخر فيكون الاسم موضوعا لأحدهما أولا وللآخر ثانيا، فإذا قيس الاسم إليهما جميعا كان ذلك

---

(١) المنطق / ١ / ١٥٢.

تشابه الاسم وإذا قيس إلى الثاني منهما سمي بالاسم المنقول.

ثم قال بعد ما ذكر هذا: والقسم الثالث من هذه الثلاثة المشترك المحض وذلك مثل العين الواقع على منبع الماء والعضو المبصر والدينار فإن مفهومات العين فيها مختلفة لا تشابه فيها بوجه ما، وتشترك هذه الاقسام الثلاثة في اسم وهو أن يقال لها المتفقة أسماؤها [1].

نعم هذا مصطلح الجمهور في هذا اللفظ ولكن نحن سميناه متشابها، (وذلك) المشترك الذي سميناه متشابها على خلاف مصطلح القوم هو من حيث التمثيل له (مثل اسم النور) ولفظه (الواقع على الضوء المبصر من الشمس والنار) فإنه في المبصر من الشمس أقوى منه في المبصر من النار (والواقع على العقل الذي به يهتدى في) الأمور والمسائل (الغوامض) جمع غامض وهو خلاف الواضح [2].

(فـ)إذا تأملت في هذا الاسم تجد في معناه أنه (لا مشاركة بين) ما دل عليه من (حقيقة ذات العقل والضوء إلا كمشاركة السماء للإنسان في كونها جسما إذ الجسمية فيهما لا تختلف البتة) أي قطعا ضرورة تركبهما من الجواهر الفردة وهي متماثلة عند المتكلمين (مع أنه) أي الجسم (ذاتي لهما) أي السماء والانسان ضرورة أنه تمام المشترك بينهما. هذا ما ذكره المصنف في هذا المقام.

وفي تنظيره العقل والضوء بالسماء والإنسان نظر وهو أنه غير جار فيه على مذهبه الذي وافق به الفلاسفة في اعتقاد وجود الجواهر المجردة كالعقل والروح وأنها لا تماثل شيئا من غير المجردات في الجوهرية كما تقدم التنبيه عليه، وإنما

---

(١) البصائر النصيرية / ٥٠ ا ٥١ ا ٥٢. (٢) لسان العرب / مادة، غ م ض.

هو جار فيه على مذهب المتكلمين المنكرين للمجردات وهم الجمهور منهم.
هذا ما يتعلق بلفظ النور هنا، وبهذا التنظير الذي أوره المصنف فيه.

(ويقرب من لفظ النور) واسمه الواقع على ما تقدم (لفظ الحي) الواقع (على النبات والحيوان فإنه) مقول عليهما (بالاشتراك) اللفظي (المحض) لأنه لا مشاركة بينهما في حقيقة ما، وإنما قلنا بانتفاء هذه المشاركة هنا؛ (إذ يراد به) أي لفظ الحي (من النبات المعنى الذي به نماؤه ومن الحيوان المعنى الذي به يحس ويتحرك بالإرادة) ولا يخفى ما بين هذين المعنيين من التباين.

(و)كذلك أيضا (إطلاقه) أي الحي (على البارئ تعالى) وتقدس ذكره (إذا تأملت) فيه وأنعمته فكرا ونظرا (عرفت أنه) يطلق عليه (لمعنى ثالث يخالف الأمرين) والمعنيين الأولين (جميعا).

وفي بيان ذلك قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الاقتصاد»: لا يعنى بالحي إلا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره.

هذا بيان حال هذا الضرب من الألفاظ، وكل لفظ له معنيان فأكثر لا اشتراك بينهما في حقيقة ما فهو مشترك لفظي كالعين للجارية والباصرة والذهب (ومن) عدم التفرقة بين (هذه) الالفاظ التي يحصل فيها التشابه والالتباس ألم به (تتابع الأغاليط) فتوارد عليها، والأغاليط جمع أغلوطة وهي الكلام الذي يغلط فيه ويغالط به[1].

هذا ما يتعلق ببيان التفرقة بين هذا الذي سميناه بالمتشابه وبين المشترك، وهنا يجب أن نبين مرة أخرى أنه توجد (مغلطة أخرى) بمعنى الأغلوطة وهذه المغلطة هي أنه (قد تلتبس) وتشتبه الالفاظ (المترادفة بـ) الالفاظ (المتباينة

(١) لسان العرب / مادة ، غ ل ط.

وذلك) الالتباس يحصل في حال ما (إذا اطلقت) ألفاظ (وأسام مختلفة) المباني والمعاني (على شيء واحد باعتبارات) وحيثيات (مختلفة) فإنه في هذه الحالة (ربما ظن أنها) أي الألفاظ المتباينة ألفاظ (مترادفة) وذلك (كالسيف والمهند والصارم) وهذا غير صحيح (فإن) السيف اسم للآلة الحديدية المعدة للقتال عادة (والمهند يدل على) نفس هذا المعنى المعبر عنه بـ (السيف) ولكن (مع زيادة) قيد وهو (نسبة إلى الهند فخالف إذا) بهذه النسبة (مفهومه مفهوم السيف) وصار أخص منه ضرورة أنه كلما ازداد اللفظ قيدا نقص فردا فكل مهند سيف ولا عكس، (و) كذلك (الصارم) فإنه (يدل على) نفس المعنى الذي دل عليه (السيف) لكن (مع) زيادة قيد أيضا وهو (صفة الحدية والقطع) فيكون أخص من السيف لما تقدم ويكون أعم من المهند من وجه إذ يجتمعان في الحاد المصنوع من حديد الهند وينفرد المهند في غير الحاد منه والصارم في الحاد من غير حديد الهند. هذه هي الصورة التي تجتمع فيها هذه الألفاظ وتشترك فيها (لا) أن هذه الألفاظ الثلاثة وما أشبهها هي في الدلالة على المعنى الواحد (كالأسد والليث) في الدلالة على الحيوان المفترس، ووجود هذا التبدل في معاني الأسماء اللغوية أمر محتاج إليه لتبليغ الصور الذهنية والخارجية التي تتباين ببعض القيود والخواص، (وهذا) الاحتياج المذكور؛ وهو الاحتياج إلى تبدل أسامي الشيء الواحد في الوضع اللغوي بتبدل اعتباراته ينزل بالعربي فيفزع إلى هذا التبديل وهذا أمر يحتاج إليه (كما أنا في اصطلاحاتنا) في الأمور (النظرية نحتاج إلى تبديل الأسامي) والألفاظ (على شيء واحد عند تبدل اعتباراته) وحيثياته فنضع الأسماء الاصطلاحية فنسمي بها تلك المسميات التي تحتاج إلى أن توضع لها هذه الأسماء، (كما أنا نسمي) في اصطلاحاتنا (العلم التصديقي الذي هو نسبة) تامة (بين مفردين) موضوع ومحمول أو ما هو في قوتهما (دعوى إذا تحدى بها المتحدي ولم

يكن) له (عليه برهان) وذلك (إن كان) المتحدي أو علمه التصديقي هذا (في مقابلة خصم) ومخالف ينازعه في صحته (وإن لم يكن في مقابلة خصم سميناه قضية كأنه قضى) وحكم (فيه على شيء بشيء) آخر (فإن خاض) وشرع (في ترتيب قياس الدليل عليه) أي ذلك العلم التصديقي (سميناه مطلوبا فإن دل بقياسه على صحته سميناه نتيجة فإن استعمله دليلا في طلب أمر آخر ورتبه في أجزاء القياس سميناه مقدمة) فالذات واحدة وهي العلم التصديقي واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات (وهذا) المثال المذكور (ونظائره) من حيث الاتحاد في المعنى والاختلاف في العبارة باختلاف الاعتبار (مما يكثر) وجوده في اللغة والاصطلاح، هذا مثال الغلط في الألفاظ المترادفة.

وأما (مثال الغلط في) اللفظ (المشترك) فنحو (قول الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مسألة المكره على القتل يلزمه القصاص لأنه مختار ويقول) الفقيه (الحنفي لا يلزمه القصاص لأنه مكره وليس بمختار ويكاد الذهن ينبو) ويرتفع (عن التصديق) بهذين (الأمرين) إذ هما متناقضان (وأنت تعلم أن التصديق بـ ـحصول (الضدين) يعني النقيضين لأن التقابل في المثال بين النفي للحكم والإثبات له واعتقاد ذلك أمر (محال) بداهة (وترى الفقهاء يتعثرون) ويتلعثمون (فيه ولا يهتدون إلى حله) ولا إلى فهم المراد به ولا إلى بيان منشأ الغلط فيه، وإنما يكونون على حيرة في أمره.

(و)نحن نبين منشأ الغلط في ذلك فنقول: (إنما) حصل (ذلك) الغلط وهو التصديق بالضدين في المثال المذكور ووجد (لأن لفظ المختار) لفظ (مشترك إذ قد يجعل لفظ المختار) هذا (مرادفا للفظ القادر ومساويا له) في معناه الذي هو من يصح منه الفعل والترك (إذا قوبل) أي المختار هذا (بالذي لا قدرة له على) ترك (الحركة الموجودة) يعني سببها وإلا فهي عرض والعرض لا

يدوم زمنين وبالذي لا قدرة له على اكتسابها وذلك (كالمحمول فيقال هذا) الشخص (عاجز محمول) لا يصح منه فعل ولا ترك (وهذا) أي شخص آخر (قادر مختار ويراد بالمختار) هذا (القادر الذي يقدر على الفعل وتركه) أي يصح منه ذلك (وهو) أي المختار بهذا المعنى (صادق على المكره) إذا ليس مسلوب القدرة وإنما الإرادة فحسب. هذا هو المعنى الأول للمختار.

(وقد يعبر بالمختار) كذلك (عمن تخلى في) بمعنى عن يعني عمن تخلى عن (استعمال قدرته) البدنية وغيرها (ودواعي) ورغبات (ذاته بلا) وجود (تحرك دواعيه من خارج و) هو بـ(هذا) المعنى (يكذب) ولا يصدق (على المكره) إذ المكره هو مسلوب الإرادة (ونقيضه وهو أنه ليس بمختار يصدق عليه) أي المكره ولا يكذب (فإذا صدق عليه أنه مختار) أي يصح منه الفعل والترك وإن كان مسلوب الإرادة (وأنه ليس بمختار) أي ليس بمريد سواء صح منه الفعل والترك أم لا (ولكن) هذا الصدق المذكور يثبت (بشرط) هو (أن يكون مفهوم المختار المنفي غير مفهوم المختار المثبت) حتى لا يكونا على طرفي نقيض (ولهذا) الضرب من المشترك الذي يقع فيه الغلط أشباه و (نظائر في النظريات لا تحصى تاهت) وتحيرت (فيها) يعني بسببها (عقول الضعفاء) في الإدراك (فليستدل بهذا القدر (القليل على الكثير) فإن الحال ليس يحتمل التطويل، واقنع بهذا القدر من النظر في دلالات الألفاظ وإن كان فيها مباحث سواه[1].

وبهذا انتهى الكلام على هذا الفصل الأول المعقود في دلالة الألفاظ على المعاني.

(١) محك النظر / ١٢.

(الفصل الثاني من الفن الأول: النظر في المعاني المفردة)

أي هذا هو (الفصل الثاني من) هذا (الفن الأول) المعقود في بيان السوابق التي هي مبادئ مقاصد دعامة البرهان، وهذا الفصل معقود ومرسوم في (النظر في المعاني المفردة) وهي المعاني التي لا يتطرق إليها التصديق ولا التكذيب، وهذا النظر يورد فيها من أجل بيان ما يحتاج إليه منها في فن المنطق.

والفرق بين النظر هذا الفصل والنظر في الذي قبله هو أن الأول نظر في اللفظ من حيث يدل على المعاني وهذا نظر في المعنى من حيث هو ثابت في نفسه، وإن كان يدل عليه باللفظ إذ لا يمكن تعريف المعاني إلا بذكر الألفاظ [1].

(ويظهر الغرض) والمقصود ويتبين (من ذلك) الذي ذكر من متضمن هذا الفصل ويتجلى (بتقسيمات ثلاثة) وضعية وإنما قلنا بأنها وضعية لأن ما تحصلت به من التقسيم ما هو إلا تقسيم جعلي فقط وبذلك لا يمنع الزيادة على هذا القدر بل المصنف هو نفسه زاد عليه ثلاثة أخرى في المعيار وهي:

القسمة الرابعة: للموجودات باعتبار التعيين وعدم التعيين.

القسمة الخامسة: للذاتي في نفسه وللعرضي في نفسه.

القسمة السادسة: في أصناف الحقائق المذكورة في جواب السائل عن الماهية.

ولكن قال في «المحك» ولنقتصر في هذا الفصل على ثلاثة تقسيمات وهي التي ذكرها هنا. وهذه التقسيمات هي:

التقسيم (الأول) من هذه التقسيمات: هو تقسيم المعنى باعتبار ما وصف

---

(١) معيار العلم/ ٩١.

به من معنى، وبيان ذلك يتحقق بأن يقال (ان المعنى إذا وصف بالمعنى ونسب إليه وجد إما) أن يكون (ذاتيا) له مقوما لذاته وحقيقته أي قوام ذاته به بحيث لا يعقل بدونه كالحيوان للإنسان فإنك إن لم تفهم الحيوان أو امتنعت عن فهمه لم تفهم الإنسان بل مهما فهمت الانسان فقد فهمت حيوانا مخصوصا فكانت الحيوانية داخلة في مفهومك بالضرورة[1].

(وإما) أن يكون (عرضيا) غير داخل في حقيقته وذاته ولا ممتنع الانفكاك عنه كحمرة الخجل وصفرة الوجل وسواد الزنجي وبياض الثلج.

(وإما) أن يكون (لازما) غير مفارق وغير داخل في حقيقته وذاته كالضاحك والكاتب للإنسان فهما لازمان لحقيقته ولكنها تتعقل بدونهما (و)هذا التقسيم (قد فصلناه) من قبل في القانون الثاني من قوانين دعامة الحد فليراجع هناك.

هذا هو التقسيم الأول.

(و)التقسيم (الثاني) هو (أنه) أي المعنى (إذا نسب إليه) المعنى الآخر (وجد) المعنى المنسوب (إما أعم) من المنسوب إليه (كالوجود بالإضافة إلى الجسمية وإما أخص) منه (كالجسمية بالإضافة إلى الوجود) وذلك لأن الجسمية تخص نوعا واحدا من أنواع الموجودات وهو الحادث المركب من جوهرين فأكثر بخلاف الوجود فإنه يعم القديم والحادث والجسم والجوهر والعرض (وإما مساويا) له (كالمتحيز) وهو ما يأخذ قدر ذاته في الفراغ الموهوم (بالإضافة إلى الجوهر عند قوم) هم المتكلمون لإنكارهم المجردات (و) بالإضافة (إلى الجسم عند قوم) آخرين وهم الفلاسفة والمصنف والحليمي والراغب الأصفهاني لإثباتهم المجردات فيكون الجوهر عندهم أعم من

(١) معيار العلم / ٩٨ ٩٩.

المتحيز لصدقه به وبالمجرد. هذا ما تيسر ذكره في هذا التقسيم الثاني.

التقسيم (الثالث) هو تقسيم المعاني باعتبار ما تدرك به وذلك (أن المعاني باعتبار أسبابها المدركة لها) هي (ثلاثة): معان (محسوسة، و)معان (متخيلة، و)معان (معقولة). هذا ما ذكره المصنف في هذا التقسيم.

إلا أن هذا غير مسلم إن قصد بهذا العدد الحصر لوجود قسم رابع هو المعاني المتوهمة، قال السعد: أنواع الإدراك أربعة إحساس وتخيل وتوهم وتعقل، فالإحساس مشروط بحضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا، والتخيل مجرد عن الأول، والتوهم عن الأولين، والتعقل عن الكل [1]، وإن لم يقصد الحصر فقد اقتصر حيث لا يحمد الاقتصار لا سيما وقد عبر بما يفهم الحصر.

(و)على كل المصنف قد اقتصر على ما ذكر ثم استرسل على بيانه قائلا: فـ(لنصطلح على تسمية سبب الإدراك قوة) مجازا جريا على مذهب أهل السنة في المسببات من أنها تحدث بمحض خلق الله تعالى عند وجود الأسباب وسلامة الآلات أو على مذهبه من أنها آثار الأسباب وإن كانت الأسباب لا تؤثر فيها بجوهرها خلاف ما يقول الفلاسفة من أنها تؤثر بذاتها، فإذا مضينا على هذا الاصطلاح (فـ)إننا (نقول) بناء على ذلك: اعلم أن (في حدقتك) وسواد عينك (معنى) وعرضا خاصا إذا مضينا في تفسير هذا المعنى على مذهب المتكلمين وهو أن الإبصار يحدث بمحض خلق الله تعالى.

وأما إن جرينا على مذهب الفلاسفة فإنهم يخالفون هذا؛ إذ يعبرون عن هذا المعنى بالقوة ثم يقولون: إنه يحصل بها لا عندها، وهذا المعنى (به تميزت

(١) شرح المقاصد/ ٢/ ١٢٣.

الحدقة) يعني العين مجازا من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل (عن الجبهة) وهي موضع السجود وقيل هي مستوى ما بين الحاجبين إلى الناصية [1]، نعم قد تميزت هذه الحدقة عن الجبهة وغيرها من أطراف الجسد (حتى صرت تبصر بها) دون الجبهة وغيرها (و)من المعلوم أنه (إذا بطل ذلك المعنى) القائم بالحدقة وفسد بآفة كالعمى (بطل الإبصار) ممن قامت به هذه الآفة وزال عنه الإدراك الذي يتعلق بالمبصرات (والحالة التي تدركها عند) تعلق (الإبصار) والادراك المتعلق بالمبصرات من الألوان والأشكال والمقادير والحركات وما يتصل بها من حسن وقبح وضحك وبكاء وما شابه ذلك (شرطها) أي هذه الحالة المدركة عند الإبصار (وجود) الشيء (المبصر) إذ هو المصحح للإبصار (فلو انعدم) الشيء (المبصر) أي خفي عن الحس -وهذا الخفاء أعم من الانعدام الحقيقي- زال و(انعدم) تعلق (الإبصار) بما ذكر من تلك الحالة (و) لكن (تبقى صورته) أي الشيء المبصر (في دماغك) يعني عقلك مجازا من باب إطلاق المحل وإرادة الحال بناء على أن الدماغ هو محل العقل وهو ظاهر كلامه بل نص عليه في ما يأتي وقال: «فاعلم أن في الدماغ غريزة وصفة بها يتهيأ التخيل...».

وإلى القول بأن هذا هو محل العقل ذهب الإمام أبو حنيفة وجماعة من الفقهاء وهو مذهب أكثر الفلاسفة واحتجوا بأنه إذا أصيب الدماغ فسد العقل.

وذهب أكثر الفقهاء وأقل الفلاسفة إلى أن محله القلب لقول الله تعالى: «لهم قلوب لا يفقهون بها» [2] وبناء عليه فهو من باب إطلاق الشرط وإرادة المشروط إذ وجود الدماغ واستقامته شرط في وجود العقل واستقامته.

---

(١) لسان العرب / مادة ، ج ب ه.

(٢) حاشية الشيخ علي قصارة على البناني على شرح السلم / ١٢.

وعلى كل هذه الصورة تبقى (كأنك تنظر إليها) بعينك وبصرك (وهذه الصورة) العقلية الخيالية (لا تفتقر) ولا تحتاج في حصولها (إلى وجود الشيء (المتخيل) وحضوره عند المدرك (بل) إن (عدمه وغيبته) عن المدرك حال الإدراك (لا تنفي) وجود (الحالة المسماة تخيلا) وهو عند الحكماء إدراك الحس المشترك الصور ولعل مراده «التخييل» بياءين الذي هو إحضار صورة الشيء إلى الحس المشترك من قبل الحواس أو من قبل الخيال. هذا ما ذكر في بيان هذه الحالة.

(و)هذه الغيبة وإن لم تكن تنفي هذه الحالة فإنها (تنفي) وجود (الحالة التي تسمى إبصارا) وإدراكا للمبصرات وهذا كله بين مدرك بالحس والمشاهدة.

هذا (و)إنه (لما كنت تحس بـ)ـوجود صورة الشيء (المتخيل في دماغك) ومخ راسك (لا في) غيره مثل (فخذك وبطنك) مثلا (فـ)ـإنك قد تشعر بأنه يوجد شيء ما في محل هذا الاحساس هو موجب هذا الإدراك فإن تشوفت نفسك إلى معرفة ذلك فإننا نبينه لك ونقول لك في مجرى بيانه: (اعلم) يا من يتأتى منه العلم (أن في الدماغ) والمخ (غريزة وصفة) -هذا عطف تفسير وبيان مراد- وقد أتى به قصدا حتى لا يفهم أنه يريد بالغريزة الغريزة عند الفلاسفة التي هي الطبيعة المفسرة بالقوة من قوى النفس الكلية السارية في الاجسام الطبيعية السفلية والأجرام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها الهيولانية وبالاستعداد بالقوى في الشيء لقبول كمال آخر كاستعداد الذكي السليم الفطرة لقبول العلم والتعلم وبغير ذلك [1]، وقد سبق التنبيه على أن تعريف العقل بالغريزة مبني على القول بعدم تماثل الجواهر في الامتحان الثاني في الفن الثاني من دعامة الحد فليراجع.

---

(١) المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين / ٢١.

وهـذه الغريـزة والصفة المذكورة (بها يتهيأ) الدماغ (للتخيل) والقدرة على إحضـار الصـور مـن الخيـال إلى الحس المشـترك (وبها) أي بهـذه الصفة (باين) الدمـاغ وفـارق (البطـن والفخـذ كما باين) وفـارق عضو (العين) الـذي عبر عنه سابقا بالحدقة (الجبهة) موضع السجود (و) باين كذلك (العقب) مؤخر القدم (في الإبصار) والإدراك الذي يتعلق بالمبصرات وإنما حصل له ذلك (بـ) سبب وجود (معنى) فيه وعرض قام به (اختص به) من بين سائر الاعضاء (لا محالة) اي حقيقـة ويقينـا (والصبي في أول نشئه) ومبدإ فطرتـه (تقوى فيه قوة الإبصار) والاحسـاس بالمبصـرات (لا قـوة التخيـل فلذلـك إذا أولـع بشـيء) وأغـري بـه (فغيبتـه عنـه وأشـغلته) الأولـى وشـغلته بغيـر همـز أما به فلغـة رديئـة ولكنها مستعملة بكثرة على لسـان الفقهاء وغيرهم، ومعنى شغلته ألهيته (بغيره اشتغل بـه) أي هـذا الغيـر (ولهـا عنه) أي عـن ما أولع به فلم يبق لنفسـه به تعلق لضعف التخيل عنده، هذه هي حال هذه الغريزة والصفة التي بها يحصل هذا التهيؤ.

(و)لكـن (ربمـا يحـدث في الدمـاغ) والمـخ (مـرض يفسـد القـوة الحافظـة للتخيـل) المسـماة عنـد الحكمـاء بالخيال وهـي خزانة الحس المشـترك القائم بـأول التجويـف الأول مـن الدمـاغ مـن جهـة الجبهـة يـدرك الصـور الجزئيـة المحسوسة بواسطة الحواس الظاهرة.

(و)يكون هذا الفساد مقتصرا على تلك القوة إذ (لا يفسد) بذلك المرض (الإبصار) والإحسـاس (فـ)ـإنه قد (يرى) المبصر (الأشـياء ولكنه) لا يحتفظ بهـا إذ (كمـا تغيـب عنـه) أي عن بصره (ينسـاها) إذ لا حافظة لهـا (وهذه القوة) أي قـوة التخيـل (تشـارك البهيمة فيهـا) يعني في الاتصاف بها (الانسـان ولذلك مهمـا رأى الفـرس الشـعير) مثلا (تذكر صورته التي كانت لـه في دماغه) ومخه بمعنـى خيالـه مـن باب إطلاق المحل وإرادة الحال (فـ) إذا تذكر هذه الصورة

(عرف) يعني أدرك -أما المعرفة الحقيقية فمن خواص العقلاء- وتصور (أنه) أي ذلك الشعير الذي رآه (موافق) وملائم (له) لعلاقة شهوته به (وأنه مستلذ لديه فبادر) وأسرع (إليه) ليأكله ويستلذ به وهذا دليل على أن هذه الصورة قد استقرت في نفسه (ف)إنه (لو كانت الصورة) الحسية (لا تثبت في خياله لكانت رؤيته لها) أي صورة الشعير (كرؤيته لها أولا) إذ يعرض عنها (حتى) إنه لا يسرع إلى ذلك الشعير و (لا يبادر إليه) طالبا له ومنبعثا إليه (ما لم يجربه بالذوق) وهو قوة في العصبة المنبسطة على السطح الظاهر من اللسان من شأنها أن تدرك ما يرد عليها من الطعوم بتوسط ما فيه من الرطوبة الغذائية [1]، وما لم يكن قد استلذه لما ذاقه (مرة أخرى) وهكذا دواليك والتالي باطل فيبطل المقدم ويثبت نقيضه وهو المطلوب.

(ثم) إن (فيك قوة ثالثة شريفة يباين) ويفارق (الإنسان بها البهيمة تسمى) لغة واصطلاحا (عقلا) وفي تعريفه أقوال أسلمها أنه نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية [2]، وهذه القوة الشريفة (محلها) الذي تقوم به (إما دماغك) ومخك كما هو مذهب أكثر الفلاسفة وجماعة من الفقهاء (وإما قلبك) وهو مذهب أكثر الفقهاء وجماعة من الفلاسفة (و) هذا كله (عند من) لا يرى ويعتقد (النفس جوهرا) مجردا (قائما بذاته غير متحيز) وهم جمهور المتكلمين وإلا فإن من يراها كذلك كالفلاسفة والمصنف والحليمي والراغب يقول: إن القوة المسماة عقلا (محلها) هو (النفس) الناطقة وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية والجزئية المجردة ويفعل الأفعال الفكرية والحدسية [3] (وقوة العقل) هذه (تباين) وتفارق (قوة

---

(١) المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين / ٢٥.

(٢) شرح الملوي على السلم / ٢٠.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون / مادة، ن ف س.

التخيل مباينة) ومفارقة هي (أشد) وأقوى (من مباينة) ومفارقة قوة (التخيل لـ) قوة (الإبصار إذ ليس بين قوة الإبصار وقوة التخيل فرق) من حيث صورة الإدراك (إلا أن وجود) الشيء (المبصر شرط لبقاء الابصار) أي إبصاره إذ هذا الوجود هو المصحح له وليس شرطا لبقاء التخيل في النفس.

وهذا أمر بين ولا سبيل إلى إنكاره وإلا فإن صورة الفرس مثلا تدخل في الإبصار والإحساس بالبصر وهو متلبس به مع قدر أي مقدار وكم متصل مخصوص ومعين ولون مخصوص كسواد أو بياض أو غير ذلك وبعد وامتداد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه صالح لأن يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم ويسمى خلاء. هذا عند المتكلمين أما عند الفلاسفة فهو امتداد موجود (مخصوص) ومعين وكذلك مع وضع مخصوص وهيئة تحصل من نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض ومن نسبتها إلى أمر خارجي عنها بأن تختلف تلك الأجزاء بتلك النسبة في الموازاة والانحراف والقرب والبعد بالقياس إلى جهات العالم الذي هو الأمر الخارجي وشكل مخصوص وهيئة تحصل للجسم باعتبار وضع أجزائه الاتصالية بعضها مع بعض فيحدث من ذلك في ظاهره طول مخصوص وعرض مخصوص ودورة مخصوصة وما يرجع لذلك ويفسر عند الحكماء بما يرجع لهذا ويستلزمه وهو أنه هيئة إحاطة نهائية واحدة أو أكثر من نهاية واحدة بالجسم كالدائرة ونصف الدائرة والمثلث والمربع وغير ذلك [1].

هذا ما يتعلق ببيان حال الإبصار.

وبعد زوال الإبصار (يبقى في التخيل) يعني الخيال الذي هو حافظة الحس المشترك (ذلك البعد) المخصوص (وذلك القدر) المخصوص (واللون)

(١) مواهب الفتاح لابن يعقوب / ٣/ ٣٣٣.

المخصوص (وذلك الوضع) المخصوص (والشكل) المخصوص (حتى كأنك تنظر إليه) بحدقة عينك.

(ولعمري) وحياتي -هذا لفظ تستعمله العرب في القسم ويرفعونه بالابتداء ويحذفون خبره وجوبا تقديره قسمي أو يميني- فكأنه قال وأقسم أن (فيك قوة رابعة تسمى المفكرة) عند الحكماء وهي قائمة بالتجويف المتوسط بين خزانتي الوهم والحس المشترك لا تسكن يقظة ولا مناما، وهذه القوة (شانها أن تقدر) الأولى أن يقول «تتصرف» بدلا من قوله» تقدر «إذ القدرة على الشيء لا تعد شأنا للقادر لأنها لا تكتسب ويمكن أن يوجه كلامه بأنه كنى باللازم الذي هو القدرة عن الملزوم الذي هو التصرف والقرينة امتناع كون القدرة شأنا حقيقة.

خلاصة القول أن فيك قوة هي المفكرة شأنها أن تتصرف (على تفصيل وتفريق (الصور التي في الخيال وتقطيعها) وإزاله ما بين أجزائها المتصلة من الالتئام (و)إعادة (تركيبها) من جديد إما مع بعضها البعض على هيئتها الأصلية أو هيئة أخرى وإما مع غيرها (وليس لها) أي لهذه القوة (إدراك شيء آخر) غير ما ذكر. هذا ما ذكره المصنف في حق مدرك هذه القوة.

وفي هذا الذي ذكره هنا نظر فإنه إن قصد بالإدراك التصرف المذكور فإن المفكرة لا تقتصر على ما في الخيال من الصور الحسية بل تتجاوزه إلى المعاني الجزئية الوهمية والمعاني الكلية العقلية وإن قصد به حقيقته العرفية التي هي وصول النفس إلى المعنى أو حصول صورة الشيء في الذهن فكذلك أيضا إذ التصرف فرع عن الإدراك.

وعلى كل فهذا الذي ذكر هو عملها (ولكن إذا حضر في الخيال صورة إنسان) مثلا (قدر) صاحب هذه القوه بها (على أن يجعلها) أي هذه الصورة (نصفين) ومقدارين بعد أن كانت مقدارا واحدا (فيصور) في نفسه بمعنى

يتصور (نصف إنسان) أي بعد إزالة النصف الآخر (وربما ركب) صاحب هذه القوة (شخصا نصفه من إنسان ونصفه) الآخر (من فرس) مثلا (وربما تصور) وأدرك (إنسانا يطير) في الهواء، وإنما يفعل ذلك (إذ ثبت في الخيال صورة الإنسان وحده وصورة الطير وحده وهذه القوة) أي المفكرة (تجمع بينهما) إذ من شأنها ذلك (كما) أنها تفرق بين نصفي الإنسان وغيره (وليس في وسعها) وطاقتها (ألبتة) أي قطعا (اختراع) وإبداع (صورة لا مثال لها في الخيال بل كل تصرفاتها) إنما يكون حاصلا (بالتفريق) بين المتصل (والتأليف) والتركيب (في الصور الحاصلة في الخيال).

وفي هذا المعنى قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «المعيار»: الخيال يتصرف في المحسوسات وأكثر تصرفه في المبصرات فيركب من المرئيات أشكالا مختلفة آحادها مرئية والتركيب من جهته فإنك تقدر أن تتخيل فرسا له رأس إنسان وطائرا له رأس فرس ولا يمكن أن تتصور أحادا سوى ما شاهدته ألبتة حتى إنك إذا أردت أن تتخيل فاكهة لم تشاهد لها نظيرا لم تقدر عليه وإنما غايتك أن تأخذ شيئا مما شاهدته فتغير لونه مثلا كتفاحة سوداء فإنك قد رأيت شكل التفاحة والسواد فركبتهما أو تمرة كبيرة مثل بطيخة فلا تزال تركب من آحاد ما شاهدت لأن الخيال يتبع الإبصار ولكنه يقدر على التركيب والتفصيل فقط [1]. هذا ما يتعلق بعمل هذه القوة.

(و)أما (المقصود) الذي سيق هذا التفصيل لأجله فهو إيضاح (أن مباينة) ومفارقة (إدراك العقل لإدراك التخيل أشد من مباينة) ومفارقة (التخيل للإبصار إذ ليس للتخيل أن يدرك المعاني المجردة) عن المادة وعوارضها وأبعادها الموجودة أو المفروضة (العارية عن القرائن) والغواشي والصفات

---

(١) معيار العلم / ٩٣.

(الغريبة التي ليست داخلة في ذاتها) وحقيقتها، وهذه القرائن الغريبة (أعني) بها الصفات (التي ليست ذاتية) لهذه المعاني. هذا ما نعنيه بالذاتي (كما سبق) أن بيناه في مجرى كلامنا على الفرق بين ما هو من الصفات ذاتي وما ليس منها ذاتيا في القانون الثاني من قوانين الفن الأول من دعامة الحد فليراجع.

وبناء على هذا الذي ذكر من أن التخيل لا يدرك المعاني المجردة عن تلك القرائن (فإنك لا تقدر على تخيل السواد إلا) وهو حال (في مقدار) وكم قار متصل (مخصوص من الجسم). هذا ما ذكره المصنف في شأن هذه الخصوصية.

وفي هذا الذي ذكره نظر فإنه إن قصد بالجسم الجسم التعليمي فإن الألوان لا تحل فيه وإنما تحل في محله الذي هو الجسم الطبيعي، وإن قصد به الجسم الطبيعي فإطلاق المقدار عليه مجاز سواء كانت لفظة «من» بيانية أو تبعيضية ولا قرينة تبين المراد، وبهذا ينصرف الكلام إلى الحقيقة إذ الأصل في الكلام الحقيقة، ويمكن أن يجاب عنه باختيار الشق الأول من الترديد ويمنع أن يكون محل الألوان الجسم الطبيعي بل محله السطح من التعليمي فقط كالضوء إذ هما من واد واحد لاسيما وأن بعضهم قد ذهب إلى أن الضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه[1].

وبذلك يكون أصل هذا الكلام: في مقدار مخصوص من الجسم المذكور (ومعه) أي مع هذا المقدار المخصوص (شكل مخصوص) من هذا الجسم أيضا (ووضع مخصوص منك) يتعين (بقرب أو بعد) منك. وقد تقدم بيان حقيقة هذه المصطلحات (ومعلوم أن الشكل غير اللون، و)أن (القدر غير الشكل فإن المثلث) مثلا (له شكل واحد) وهيئة واحدة وهي كون السطح محاطا بثلاثة خطوط يجتمع فيه خطان في زاوية حادة أو منفرجة كهذا الشكل:

(١) شرح المواقف / ٣/ ٢٥٠.

حادة/ منفرجة

والثالث يجمع بين طرفي المجتمعين لا يختلف هذا الشكل وهذه الهيئة في المثلث (صغيرا كان) المثلث (أو كبيرا) إذ الصغر والكبر أمران اعتباريان ضرورة أنهما من المقولات النسبية ولا شيء منها بموجود إلا الأين ففيه خلاف.

خلاصة القول أن إدراك المجردات لا تكون بالتحيل (وإنما) يحصل (إدراك هذه المفردات المجردة) عن المادة وعوارضها (بقوة أخرى) غير قوة الخيال وقد (اصطلحنا على تسميتها عقلا ف)ـإنه أي العقل (يدرك السواد) مجردا غير قائم بمحل (ويقضي) ويحكم (بقضايا) وأحكام مجردة كالوجوب والاستحالة والجواز (ويدرك اللونية مجردة) عما تتجلى فيه من الأنواع كالبياض والسواد (ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة) أيضا عما ذكر (وحيث يدرك الحيوانية) فإنه في ذلك الحال (قد لا يحضره الالتفات إلى) الحيوان (العاقل وغير العاقل وإن كان الحيوان لا يخلو من القسمين) ضرورة أن وجوده في الخارج يتقوم بهما (و)كذلك (حيث يستمر في نظره) وترتيبه العلوم مع بعضها البعض (قاضيا) وحاكما (على الألوان بقضية) وحكم ما (قد لا يحضره) في هذا الحال (معنى السوادية والبياضية وغيرهما) وإن كانت الألوان لا تخلو عن نوع من أنواعها ضرورة تقوم وجودها به (وهذا) الإدراك المجرد (من عجيب خواصها وبديع أفعالها ف)ـإن صاحب هذه القوة (إذا رأى فرسا واحدا) مثلا (أدرك الفرس المطلق) المجرد (الذي يشترك فيه) الفرس (الكبير والصغير والأشهب والكميت) وهو ما لونه كمتة وهي حمرة يدخلها قنوء[1] (و)يشترك فيه كذلك (البعيد منه) أي الرائي (في المكان والقريب) منه فيه أيضا، ومن المعلوم أن المكان مما اختلف في حقيقته.

---

(١) لسان العرب، مادة (ك.م.ت).

قال المصنف في «المعيار»: المكان هو السطح الباطن من الجوهر الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. [وهو مذهب أرسطو وأشياعه من المشائين كالفارابي وابن سينا].

ويقال مكان للسطح الأسفل الذي يستقر عليه شيء، يقله. ويقال مكان بمعنى ثالث إلا أنه غير موجود، وهو أبعاد متساوية لأبعاد المتمكن يدخل فيها أبعاد المتمكن، وإن كان يجوز أن يبقى من غير متمكن كان نفسها هي الخلاء، وإن كان لا يجوز إلا أن يشغلها جسم كانت هي أبعادا غير أبعاد الخلاء. إلا أن هذا المعنى من لفظ المكان غير موجود[1].

وذهب الإشراقيون وأفلاطون إلى أنه امتداد موجود قد يكون ذراعا وقد يكون أقل أو أكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو أصغر منه أو أكبر، وتوضيحه هو أنا إذا توهمنا خلو الإناء من الماء والهواء وغيرهما ففيما بين أطرافه امتداد قد يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور بالفاء لا بالقاف بمعنى أنه مشهور مفطور عليه البديهة فإن كل أحد يحكم بأن الماء فيما بين أطراف الإناء وقيل بمعنى أنه ينشق فيدخل فيه الجسم بما له من البعد[2]. أما المقطور بالقاف أي بعد له أقطار فتصحيف.

نعم العقل يدرك هذا الفرس المطلق المجرد الذي يشترك فيه كل ما ذكر ومنه المكان كما ذكر (بل يدرك) هذا العقل (الفرسية المجردة) عن المادة وعوارضها (المطلقة) عن القيود المادية (متنزهة) ومتبعدة (عن كل قرينة) وصفة غريبة (ليست ذاتية لها) داخلة في ماهيتها وحقيقتها (فإن القدر المخصوص) من الجسم (واللون المخصوص) كالبياض والكمتة (ليس للفرس) وصفا (ذاتيا) لا تتعقل ذاته وحقيقته إلا به (بل) ما كان هذا اللون إلا وصفا (عارضا) لا تتوقف عليه

(١) ينظر معيار العلم، ٣٧٢.
(٢) شرح المقاصد، ٢/ ٥٣.

الذات ولا يمتنع انفكاكه عنها، (أو) وصفا (لازما) لا تتوقف عليه الذات أيضا إلا أنه يمتنع انفكاكه عنها (في الوجود) العيني، (إذ) الأفراس التي هي (مختلفات اللون والقدر) أي المقدار (تشترك في حقيقة الفرسية) التي هي الحيوان الصاهل (وهذه المطلقات المجردة) من اللونية والحيوانية والفرسية وغيرها من هذه المطلقات الشاملة لأمور) كثيرة (مختلفة) الحقيقة (هي التي يعبر عنها المتكلمون بالأحوال) تارة ويطلق -على من يسمونها كذلك- أرباب الأحوال (و) يعبرون عنها كذلك بـ(ـالوجوه والأحكام) تارة أخرى (ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة ويزعمون أنها موجودة في الأذهان) فقط (لا في الأعيان. ويعبرون عنها) من حيث الوجود (بأنها غير موجودة من خارج بل من داخل ويعنون خارج الذهن وداخله) ومن المعلوم أن الوجود الذهني مما وقع الخلف في وجوده.

وتحقيق القول في هذا الوجود يحصل بأن نقول: إن المتكلمين قد اتفقوا على نفيه لما يفضي إليه من المحالات العقلية والمحظورات العقدية. والفلاسفة اتفقوا على ثبوته. قال الشيخ وسيم الكردستاني: لا خفاء في أن الخلاف بين المتكلمين النافين للوجود الذهني والفلاسفة القائلين به خلاف معنوي مبني على أن الفلاسفة جعلوا العلم من مقولة الكيف أعني الصورة الحاصلة في الذهن وأن المتكلمين جعلوه إضافة أو صفة ذات إضافة ولم يقولوا بالصورة مطلقا في الذهن. نعم اختلفت الفلاسفة في أن الصورة الحاصلة في الذهن هل هي عين ذي الصورة وحقيقته كما عليه أهل الحقيقة، أو مثاله كما عليه أهل الشبح، والفرقتان من الفلاسفة كلتاهما قائلتان بالوجود الذهني والخلاف بينهما يرجع في الحقيقة إلى أن الوجود الذهني هل هو وجود حقيقي لذي الصورة كما هو عند أهل الحقيقة، أو هو وجود مثالي كما هو عند أهل الشبح.[1]

---

(١) حاشية المحاكمات بهامش تقرير المرام في شر تهذيب الكلام، ٥٣.

وأدلة كل من النافين والمثبتين مبسوطة في كتب الكلام. هذا ما يتعلق بهذا الوجود -الوجود الذهني-.

(و)أما ما ثبت في شأن هذه المطلقات فإنه (يقول أرباب) وأصحاب (الأحوال) في شأنها: (إنها أمور ثابتة) أي في نفسها لا في خارج الأعيان ثم إنهم (تارة يقولون إنها موجودة معلومة) أي مدركة بالعقول (وتارة يقولون: لا موجودة ولا معدومة) فهي واسطة بين الموجود والمعدوم (ولا معلومة ولا مجهولة) فهي واسطة بين المعلوم والمجهول (و)هذا كله يظهر أنه (قد دارت فيه رؤوسهم وحارت عقولهم).

قال اليفرني: والكلام فيها في ثلاثة أبحاث:

البحث الأول في حقيقتها وهي عبارة عن صفة إثباتية لموجود لا تتصف بالعدم ولا بالوجود. فقولنا (صفة إثباتية) احتراز من الصفة السلبية وقولنا (لموجود) احتراز من كون الجوهر جوهرا ومن كون العرض عرضا فإنه من الصفات الثبوتية للجوهر والعرض في حال عدمه عند المعتزلة وليس بحال لأنه ليس صفة إثباتية لموجود وقولنا (لا تتصف بالعدم ولا بالوجود(احتراز من الصفات الوجودية كالعلم والقدرة والبياض وغير ذلك ويدخل فيه صفة الوجود عند من يجعله زائدا على الموجود فإنه حال عنده وهو لا يوصف بكونه موصفا ولا معدوما.

البحث الثاني في حكاية المذاهب المقولة في الأحوال، وقد اختلف المتكلمون في إثباتها ونفيها.

قال سيف الدين الآمدي: والذي عليه اتفاق أكثر الأئمة من أصحابنا وقدماء المعتزلة القول بنفي الأحوال والقاضي أبو بكر تردد قوله فيها بين النفي والإثبات. وأما إمام الحرمين فقد أثبت الحال في (الإرشاد) واتبعه

أبو عمرو على ذلك في (العقيدة البرهانية) ومقصودهما من إثباتها ليصح لهما بذلك قياس الغائب على الشاهد بطريق العلة والمعلول. وقد نفاها أبو المعالي في (البرهان) وأنكر الجوامع وسفه عقول مثبتي الأحوال ورجع هما قاله في (الإرشاد). وأثبتها أبو هاشم من المعتزلة، ونفاها والده الجبائي، واختلفوا في كونها معلومة مقدورة مرادة مذكورة مخبرا عنها، فذهب المعتزلة إلى أنها غير معلومة ولا مجهولة لأن ما لا يكون عندهم معلوما لا يكون مجهولا ولا هي مقدورة ولا مرادة ولا مذكورة ولا مدلولة ولا مخبرا عنها على حيالها عندهم بل الذات هي المعلومة المقدورة المدلولة المخبر عنها على حيالها. قال سيف الدين الآمدي: والقائلون بالأحوال من أصحابنا قالوا بكونها معلومة مقدورة إلى غير ذلك من الصفات على حيالها. وقال الشريف زكرياء في (شرح الإرشاد) اختلفوا إذا خلق الله تعالى في ذات الجوهر علما ولزم ذلك العلم ثبوت كونه عالما هل الصانع تعالى فعل المعنى والحال اللازمة له أو فعل المعنى والمعنى هو الذي أوجب ثبوت الحال. فذهب بعضهم إلى أن المعنى والحال مقدوران لله تعالى واستدلوا على ذلك بأن قالوا قد قام الدليل على عموم قدرته وإرادته والقول بأن المعنى يوجب حكما أو يقتضيه يؤدي إلى بطلان التعميم فبطل القول به. ومن المتكلمين من قال الفاعل يفعل المعنى والمعنى يوجب الحال ولا يفعله الفاعل. هذا إتمام تقرير المذاهب.

البحث الثالث في أقسام الحال. وهي تنقسم إلى معللة وإلى غير معللة فالمعللة هي كل حال ثبتت للذات لمعنى قام بالذات ككون العالم عالما والقادر قادرا فإنه معلل بقيام العلم والقدرة بذاته وقد اتفق كل من قال بالأحوال أن الحياة وكل صفة يشترط في قيامها بمحلها الحياة وكذلك الأكوان أنها توجب لمحلها أحوالا معللة بها. وأما ماعدا ذلك من الصفات التي ليست بحياة ولا يشترط فيها الحياة ولا هي أكوان كالسواد والبياض فقد

قال أبو هاشم إنها لا توجب لما قامت به من المحال أحوالا زائدة. واقتصروا في التعليل على ما يشترط في ثبوته الحياة. قال سيف الدين الآمدي: وما ذكروه من الفرق تحكم فإنه لا وجه للفرق بين عرض وعرض وإليه ذهب القائلون بالأحوال من أصحابنا.

وأما القسم الثاني وهو الحال الغير معللة فهي كل صفة ثبتت للذات من غير علة زائدة على الذات كالوجود عند القائل بأنه زائد على الذات وكالصفات التابعة للوجود كتحيز الجوهر وكون العرض عرضا ولونا وسوادا وبياضا[1].

وعلى كل فإن أمر المجرد هذا مما تحيرت فيه العقول ودارت فيه الرؤوس لما لابسيه من التجرد والإطلاق.

(والعجب) هنا في هذا المقام هو (أنه) أي التجرد أو إدراك المجرد (أول منزل) ومقام (ينفصل فيه) الأمر (المعقول عن) الأمر (المحسوس إذ من ههنا) أي من منزل التجرد ومقام درك المجرد (يأخذ العقل الإنساني) ومثله العقل الجني (في التصرف) بمعزل عن الحس، وأما (ما كان قبله) أي هذا المنزل فإنه إدراك (كان يشارك التخيل البهيمي) فيه (التخيل الإنساني) كما سبق بيان ذلك، (ومن تحير) وضل ولم يهتد لسبيله (في أول منزل) ومقام (منازل) ومقامات تصرف (العقل) بمعزل عن الحس (كيف يرجى) ويؤمل (فلاحه) وفوزه بما فيه صلاحه (في تصرفاته) المعرفية في الأمور الغامضة البعيدة المثار والمدرك.

هذا منتهى الكلام في هذا الفصل الثاني.

(١) المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية / ٢/ ٦٣٣-٦٣٤-٦٣٥ - ٦٤٠-٦٤١

(الفصل الثالث من فن السوابق: في أحكام المعاني المؤلفة)

يعني هذا هو (الفصل الثالث من) فن (السوابق) وهذا الفصل معقود وموضوع (في) بيان (أحكام المعاني المؤلفة) والمركبة على وجه مخصوص.

هذا ما يساق له الكلام في هذا الفصل فإنا (قد نظرنا في) الفصل الأول في (مجرد اللفظ) أي اللفظ المجرد عن التأليف والتركيب (ثم) نظرنا (في) الفصل الثاني في (مجرد المعنى) أي المعنى المجرد عن التأليف والتركيب أيضا وبعد (فـ)ـإننا (ننظر الآن في) هذا الفصل في (تأليف المعنى) وتركيبه (على وجه يتطرق) أي يدخل (إليه التصديق والتكذيب) على وجه الاحتمال وذلك (كقولنا مثلا العالم حادث) أي مسبوق بعدم وقول المصنف «مثلا» في قوله (كقولنا مثلا) بذكر لفظ مثلا بعد الكاف هو للتأكيد أو رفع لما قد يتوهم من كون الكاف استقصائية (و) كقولنا: (الباريء تعالى قديم) لم يسبق بعدم (فإن هذا) التأليف (يرجع إلى تأليف) وتركيب (القوة المفكرة) القائمة -على ما يقوله أرباب التشريح القدامى- بالتجويف المتوسط بين خزانتي الحس المشترك والوهم وإلى الجمع (بين معرفتين) تصوريتين (لذاتين) وحقيقتين (مفردتين) لا يتطرق إليهما التصديق والتكذيب من حيث ذاتهما (بنسبة) وإضافة (إحداهما إلى الأخرى) إضافة تكون إما بالإثبات والإيجاب (كقولك العالم حادث) مسبوق بعدم (أو بالسلب) والنفي نحو (العالم ليس بقديم) أي هو غير مسبوق بعدم (وقد التأم هذا) التأليف واجتمع (من جزئين) مفردين (يسمي النحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبرا ويسمي المتكلمون أحدهما وصفا والآخر موصوفا ويسمي المنطقيون أحدهما موضوعا والآخر محمولا ويسمي الفقهاء أحدهما حكما والآخر محكوما عليه ويسمى المجموع) الملتئم مما ذكر (قضية) باعتبار ما تضمنه من القضاء أي الحكم ويسمى خبرا أيضا باعتبار ما فيه من الإخبار بمضمنه.

(وأحكام القضايا) جمع قضية كمطايا جمع مطية هي أحكام (كثيرة) منها ما يتعلق بذاتها ومنها ما يتعلق بعوارضها (ونحن نذكر منها) في هذه المقدمة (ما تكثر الحاجة إليه) وتشتد إليه لكثرة استعماله في النظر (وتضر الغفلة عنه) وإنما تضر هذه الغفلة لما ينشأ عنها من الخلل في نظم البرهان وترتيب مقدماته (وهو) أي هذا الذي تكثر الحاجة إليه وتضر الغفلة عنه (حكمان) فقط:

(الأول) هو (أن القضية تنقسم بالإضافة) والنسبة (إلى المقضي عليه) فيها -وهو المحكوم عليه المسمى عند المناطقة بالموضوع- من حيث كونه كليا وغير كلي مسورا وغير مسور وتنفصل (إلى) ما يلحقه (التعين و)إلى ما يلحقه (الإهمال و)إلى ما يلحقه (العموم و)إلى ما يلحقه (الخصوص) وعلى هذا (فهي) أي القضية أي جنسها بهذا الانقسام (أربع) قضايا، وعلة الحصر فيها سيأتي بيانها قريبا:

(الأولى) من هذه القضايا: (قضية) محصورة (في عين) وهي التي يكون المحكوم عليه فيها معينا (كقولنا زيد كاتب وهذا السواد) فكل من زيد والمشار إليه في القضيتين معين.

القضية (الثانية: قضية مطلقة) عن التعيين بفرد دون آخر (خاصة) ببعض ما تصلح له من الأفراد لا على التعيين (كقولنا: بعض الناس عالم، وبعض الأجسام ساكن) فكل من الناس والأجسام في القضيتين صالح لما يندرج تحته لكن السور الجزئي منع من استغراقه إياه.

القضية (الثالثة: قضية مطلقة) أيضا عن التعيين (عامة) تستغرق جميع ما تصلح له من الأفراد (كقولنا: كل جسم متحيز وكل سواد لون) فكل من الجسم والسواد في القضيتين يستغرق جميع ما يصلح له بواسطة السور الكلي.

القضيـة (الرابعـة: قضيـة) مطلقـة أيضـا عـن التعيـن (مهملـة) مـن السـور (كقولنا الإنسان في خسر) فإنها صالحة لأن تسور بالسور الكلي والجزئي لكن أهملت منهما.

(وعلة) حصر القضية في (هذه القسمة) المذكورة هي (أن المحكوم عليه) أي الموضوع في اصطلاح المناطقة (إما أن يكون عينا مشارا إليه) يعني باسم الإشارة كهذا الكتاب وهذا الحجر أو بالعلمية كزيد وعمرو (أو لا يكون عينا) كالإنسان والفرس (فإن لم يكن عينا فإما أن يحصر بسور) كلي (يبين مقداره) يعني عدده أو كمّه إذ المقدار لا يصدق إلا بالكم المتصل وهو لا يقبل السـور (بكليته) أي السـور (فتكـون) القضية (مطلقـة) عـن التعيـن (عامـة) تستغرق جميع مـا تصلـح لـه من الأفـراد بواسـطة سـورها الكلي (أو) أن يحصر بسـور جزئي يبيـن عـدده (بجزئيتـه) أي السـور (فتكـون) القضيـة مطلقـة عـن التعيين (خاصـة) ببعـض مـا تصلـح لـه مـن الأفـراد (أو) أن (لا يحصر بسـور) أصلا لا كلي ولا جزئي مع صلاحيته له (فتكون) القضية (مهملة) من السور.

(و)إذا تقرر ما ذكر فإن (السـور) الذي تسـور به القضية أو موضوعها (هو قولـك كل) الإفـرادي لا المجموعـي (وبعض وما يقـوم مقامهما) في الإيجاب والسـلب فالـذي يقـوم مقام كل الإفرادي في الإيجاب: جميع وأل الاستغراقية وباقي أدوات العموم، وفي السـلب: لا شيء ولا واحد ولا أحد ولا ديار الخ. والـذي يقـوم مقـام بعـض في الإيجاب: واحـد والنكرة في سـياق الإيجاب، وفي السـلب: ليس كل وليس بعض الخ.

هذا ما يقع به التسوير.

(ومن طرق المغالطين) وهـم السفسطائيون الذين يشغبون (في النظر) ببناء أقيسـة فاسـدة مـن جهـة صورتها أو مادتها (استعمال المهملات) مـن القضايا

في الأقيسة (بدل القضايا العامة) المسورة بالسور الكلي (فإن المهملات) من القضايا (قد يراد) ويقصد (بها الخصوص والعموم) لصلوحيتها لهما (فيصدق طرفا النقيض) الإيجاب والسلب (كقولك الإنسان في خسر) و(تعني) بذلك (الكافر) ثم تقول (الإنسان ليس في خسر) و(تعني) بذلك (الأنبياء) والصالحين من عباد الله.

هكذا يتصرف السفسطائي (ولا ينبغي) ولا يصلح صناعة (أن يسامح) ويتساهل (بـ)ـمثل (هذا) الاستعمال المذكور (في النظريات) العلمية والمعرفية حتى لا يقع الغلط فيها وهذا الذي تقدم مثال لاستعمال المهملات في الخطاب العام.

وأما (مثاله) أي استعمال المهملات من الفقه أيضا إيضاحا لما ينشأ عنه من الغلط فهو (أن يقول) الفقيه (الشفعوي) نسبة إلى الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (مثلا) في الاستدلال على كون السفرجل ربويا: (معلوم أن المطعوم ربوي والسفرجل مطعوم إذا) هو (ربوي) لوجود الطعمية فيه. (فإن قيل) له على سبيل الاستفسار أو المنع (لم قلت المطعوم ربوي فيقول) مجيبا (دليله) هو (أن البر والشعير والتمر بمعنى) واحد في العلة والحكم (فإنها مطعومات وهي ربوية) بالنص والإجماع فليكن السفرجل ربويا أيضا لمشاركته لها في الطعمية (فـ)ـإذا انتهى القول إلى هذا الحد فإنه (ينبغي) ويجب صناعة (أن يقال) لهذا المستدل الشفعوي (فقولك المطعوم ربوي) قضية مهملة موضوعها صالح أن يراد به كل مطعوم وأن يراد به بعضه فهل (أردت كل المطعومات) فتكون القضية عامة (أو) أردت (بعضها) فقط فتكون خاصة (فإن أردت) به (البعض لم تلزم النتيجة) وهي أن السفرجل ربوي (إذ يمكن أن يكون السفرجل من البعض الذي ليس بربوي) ولا مانع من ذلك.

(و)حينئذ (يكون هذا) الإمكان هو ما يوجب (خللا) وفسادا (في نظم

القياس) لاحتمال أن يكون الأصغر غير مندرج في الحد الأوسط فلا يكون الأوسط متحدا وذلك فساد في صورة القياس والقياس الفاسد لا يستلزم شيئا (كما يأتي) بيان (وجهه) أي الخلل في الفن الثاني. هذا ما يقال لك أيها المستدل إن أردت البعض بما ذكر.

(وإن أردت) به (الكل) أي كل المطعومات (فمن أين عرفت هذا و) الحالة هذه أن (ما عددته من البر والشعير ليس كل المطعومات) فلا يصح قولك السفرجل ربوي بناء على ذلك. هذا هو الحكم الأول.

(النظر الثاني) يعني «الحكم الثاني» أي من الحكمين اللذين تكثر الحاجة إليهما وتضر الغفلة عنهما وإنما فسرنا النظر هنا بالحكم ليطابق المفصل المجمل في قوله سابقا «وهو حكمان» وعلى كل فهذا النظر الثاني -الحكم الثاني- هو (في) بيان (شروط النقيض وهو) ما وجوده يرفع وجود شيء آخر وعدمه يوجب وجود ذلك الآخر ضرورة بأن يكونا متقابلين بالسلب والإيجاب. وهذا النظر (محتاج إليه) في النظر وبناء الأحكام (إذ رب مطلوب لا يقوم الدليل عليه) مباشرة (ولكن) يقوم (على بطلان نقيضه فيستبان) من إفساد هذا النقيض و(من إبطاله) وسقوطه (صحة نقيضه) الذي هو المطلوب بالضرورة إذ لا واسطة بينهما (والقضيتان المتناقضتان يعنى بهما) في اصطلاح المناطقة (كل قضيتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى بالضرورة).

وفي «المعيار»: والقضيتان المتناقضتان هما المختلفتان بالإيجاب والسلب على وجه يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة[1].

وذلك (كقولنا العالم حادث العالم ليس بحادث) فصدق «العالم حادث» يوجب ضرورة كذب «العالم ليس بحادث»؛ إذ السلب والإيجاب لا يجتمعان

(١) معيار العلم / ١٣٦

ولا يرتفعان (و)لكن هذا التناوب بين القضيتين على الصدق والكذب ليس لازما على وجه الإطلاق، و(إنما يلزم صدق إحداهما عند كذب الأخرى بستة شروط):

الشرط (الأول) من الستة المذكورة: هو (أن يكون المحكوم عليه) أي الموضوع (في القضيتين) المختلفتين بالسلب والإيجاب (واحدا بالذات) والحقيقة أو الشخص (لا بمجرد اللفظ) أي لا واحدا باللفظ فقط بحيث يكون مجردا عن الوحدة في الذات والحقيقة كالمشترك بين ذاتين (فإن اتحد اللفظ دون المعنى لم يتناقضا كقولك النور مدرك بالبصر النور غير مدرك بالبصر إذا أردت بأحدهما الضوء) وهو الذي في القضية الأولى (وبالآخر العقل) وهو الذي في القضية الثانية، وإنما لم تتناقض القضيتان إذ لا يمتنع اجتماعهما على الصدق والكذب (ولذلك) وهو عدم الاتحاد في المعنى (لا يتناقض قول الفقهاء: المضطر مختار) أي قادر على الفعل والترك (المضطر ليس بمختار) أي ليس بمريد لما اضطر إليه من فعل أو ترك (وقولهم المضطر آثم) أي لإيثاره نفسه بالبقاء مثلا مع القدرة على إيثار غيره الذي أكره على قتله وقولهم (المضطر ليس بآثم) أي لفقده القدرة والإرادة وإنما لم يتناقض قول الفقهاء في هذه الأمثلة (إذ قد يعبر بالمضطر عن) فاقد الإرادة والقدرة على الترك كـ(ـالمرتعد) المرتعش (والمحمول المطروح على غيره) ليقتله (وقد يعبر به عن) فاقد الإرادة فقط كـ(ـالمدعو بالسيف) أي المهدد بالقتل (إلى الفعل) المعين كالقتل فإنه وإن كان مسلوب الإرادة فله القدرة على الترك (فالاسم) في هذه الأمثلة (متحد والمعنى مختلف) ومن شرط التناقض الاتحاد في المعنى. هذا ما يتعلق بالشرط الأول المعبر عنه بوحدة الموضوع.

الشرط (الثاني) هو (أن يكون الحكم) يعني المحكوم به وهو المحمول (واحدا و)معنى (الاسم) الذي يراد إثباته في قضية ونفيه في أخرى وهو المحمول المحكوم به غير (مختلف) كقولك العالم حادث العالم ليس بحادث ولا يخفى ما في هذا التقدير الذي لا يستقيم الكلام إلا به من التمحل. هذا إن كان الحكم واحدا.

أما إن كان مختلفا (كقولك العالم قديم العالم ليس بقديم وأردت بأحد القديمين ما أراده الله تعالى بقوله: «كالعرجون القديم» من طول الزمان كالحول فصاعدا لم يتناقض لعدم الشرط الذي هو الاتحاد في المحمول (ولذلك) أي لعدم هذا الشرط (لم يتناقض قولهم) أي الفقهاء (المكره مختار المكره ليس بمختار لأن) لفظ (المختار عبارة عن معنيين مختلفين) فهو مشترك فقد يراد به القادر على الترك وقد يراد به الذي يقدم على الشيء لشهوته وانبعاث داعية من ذاته ومهما كان اللفظ مشتركا كان الموضوع والمحمول أكثر من واحد في الحقيقة وفي الظاهر يظن أنه واحد والعبرة للحقيقة لا لظاهر اللفظ[1]. هذا هو الشرط الثاني.

الشرط (الثالث أن تتحد الإضافة) وهي نسبة لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى لا تعقل إلا بالنسبة إليها (في الأمور الإضافية) والنسبية (فإنك لو قلت) مثلا (زيد أب زيد ليس بأب لم يتناقضا) لعدم الشرط الذي هو وحدة الإضافة (إذ) قد (يكون) زيد (أبا لبكر ولا يكون أبا لخالد وكذلك تقول زيد أب زيد ابن فلا) يجب أن (يتعدد) أي زيد (بالإضافة إلى شخصين) هو بالنسبة لأحدهما أب وللآخر ابن (و)كذلك قولك (العشرة نصف العشرة ليست بنصف أي بالإضافة إلى العشرين والثلاثين وكما يقال) أيضا (المرأة مولى عليها المرأة غير مولى عليها) وهما صادقان بالإضافة إلى النكاح والبيع

(١) معيار العلم/ ١٣٨

لا) بالإضافة (إلى شيء واحد) كالنكاح وإلا تناقضا لوحدة الإضافة (و) كذلك هي مولى عليها وغير مولى عليها بالإضافة (إلى العصبة والأجنبي لا إلى شخص واحد) كالعاصب وإلا تناقضا. هذا هو الشرط الثالث.

الشرط (الرابع أن يتساويا) أي القضيتان (في القوة) أي الإمكان دون التحقق (والفعل) أي التحقق في خارج الأعيان (فإنك تقول) مثلا (الماء في الكوز مرْوٍ أي بالقوة) والإمكان (وليس الماء بمرو أي بالفعل) والتحقق في الخارج (و)تقول (السيف في الغمد قاطع) أي بالقوة والإمكان (وليس بقاطع) أي بالفعل والتحقق (ومنه) أي الفرق بين القوة والفعل واشتراط تساوي القضيتين المختلفتين بالسلب والإيجاب فيهما ليتحقق التناقض (ثار الخلاف) وسطع بمعنى نشأ (في أن البارئ) تقدس ذكره (في الأزل) والقدم الذي لا أول له هل هو (خالق أو ليس بخالق) فمن أثبت له الخالقية في الأزل كالأحناف أراد أنه خالق فيما لايزال.

قال النسفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ -وهو من أئمتهم-: «والتكوين -وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود- صفة الله تعالى- لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم مكون له وامتناع إطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به- أزلية وهو -أي التكوين- تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته -فالتكوين باق أزلا وأبدا والمكوَّن حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة»[1]. وقالوا: «إن قول

(١) العقائد النسفية مع شرح السعد / ٨٦-٨٧-٨٨

أبي جعفر الطحاوي: له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق إشارة إلى هذا وفسروه بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود ثم أطنبوا في إثبات أزليته ومغايرته للقدرة»[١].

وذهب أهل الحديث إلى أنه خالق فيما لم يزل وفيما لا يزال بالفعل فهو دائم الخلق أزلا وأبدا[٢].

ومن نفاها عنه في الأزل وهم جمهور المتكلمين أراد الخالقية بالفعل على خلاف بينهم هل هي صفة فعل وهو مذهب الأشاعرة أو صفة ذات وهو مذهب الماتريدية وتفصيل القول في ذلك محله علم الكلام.

الشرط (الخامس التساوي) بين القضيتين (في الجزء والكل) بحيث يكون المراد في إحداهما هو المراد في الأخرى (فإنك تقول الزنجي أسود) أي البشرة (الزنجي ليس بأسود أي ليس بأسود الأسنان) فلم يتناقضا لعدم اتحادهما (وعنه) أي هذا الشرط يعني عن عدم مراعاته (نشأ الغلط حيث قيل إن العالمية حال لزيد بجملته) يعني قائمة بجميع أجزائه (لأن زيدا عبارة عن جملته ولم يعرف أنا إذا قلنا زيد في بغداد لم نعن به أنه في جميع) أجزاء (بغداد بل) نعني به أنه (في جزء منها وهو مكان يساوي مساحته) أي مساحة جسده> فكذلك إذا قلنا زيد عالم فإننا لا نعني أن العالمية قائمة بجميع جسده وإنما بجزء منه فقط وهو الدماغ أو القلب على الخلاف الذي تقدم بيانه في بيان محل العلم.

الشرط (السادس التساوي) بين القضيتين (في المكان والزمان) بحيث يكون مكان إحداهما وزمانها هو مكان الأخرى وزمانها (فإنك تقول العالم

---

(١) شرح المقاصد / ٣ / ١٢٥

(٢) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي / ٦٢

حادث العالم ليس بحادث أي هو حادث عند أول وجوده ليس بحادث قبله ولا بعده بل قبله معدوم وبعده باق) فيصدقان ولا يتناقضان لعدم اتحادهما (و)كذلك تقول (الصبي تنبت له أسنان) و(الصبي لا تنبت له الأسنان وتعني بأحدهما) الصبي في (السنة الأولى وبالآخر التي بعدها) وتقول زيد يصلي أي في المسجد زيد لا يصلي أي في الدار.

هذه هي الشروط التي أوردها المصنف لحصول التناقض وقد جعلها في «المعيار» ثمانية بزيادة اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب وهو في الحقيقة ليس شرطا وإنما هو ركن في التناقض فجعله شرطا تحصيل حاصل. والاختلاف في الكم والكيف وهو صحيح إلا أنه مختص بالقضايا المسورة.

وزاد غيره على الستة المذكورة وحدة الشرط وجعل كلا من الزمان والمكان وحدة مستقلة عن الأخرى. قال البناني رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ: واكتفى بعضهم وهو الإمام الرازي بثلاث وحدات: وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ويرجع بعض ما بقي إلى وحدة المحمول وبعضه إلى وحدة الموضوع، فوحدة الشرط والكل والجزء داخلة في وحدة الموضوع لأنا إن قلنا اللون مفرق للبصر بشرط كونه أبيض، اللون غير مفرق للبصر بشرط كونه غير أبيض أو قلنا الزنجي أسود أي بعضه الزنجي ليس بأسود أي كله فاللون الأبيض خلاف غير الأبيض وبعض الزنجي خلاف كله. ووحدة المكان والقوة والفعل والإضافة داخلة في وحدة المحمول لأن الجلوس في المسجد مثلا خلاف الجلوس في الدار والإسكار بالفعل خلاف الإسكار بالقوة وأبوة زيد خلاف أبوة عمرو، واكتفى بعضهم بوحدة الطرفين وهو أقرب مما قبله هذا مذهب الكاتبي وإنما كان أقرب لأن وحدة الزمان ترجع لوحدة المحمول كما رجعت إليه وحدة المكان لأن الصلاة مثلا قبل الأمر بالتوجه غيرها بعده.

والتحقيق اشتراط وحدة واحدة هي وحدة النسبة الحكمية بحيث يرد السلب على ما ورد عليه الإيجاب إذ جميع الوحدات ترجع إلى وحدة النسبة لأنه متى اختلف واحد منها اختلفت النسبة بل اتحاد النسبة يشمل أمورا أخرى غير الثمانية لا يتحقق التناقض إلا بها كاتحاد المفعول به وله ومعه والحال والآلة وغير ذلك إذ متى اختلف شيء لم يكن التناقض. هذا مذهب الفاربي[1] وقد نسبه إليه القطب في شرح الشمسية. وفي شرح المطالع نسب إليه الاكتفاء بثلاث: وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان هذا بيان هذه الشروط وما تقرر فيها من قول تحديدي ومعرفي.

(و)تفصيل القول في بيان التناقض بتعديد الشروط وضرب الأمثلة فيه طول لا يليق بهذه المقدمة فلنضبطه لك (بالجملة) لتستعين بها على التفصيل (فـ) نقول (القضية المتناقضة هي التي تسلب) وتنفي (ما) أي الحكم الذي (أثبتته) القضية الأولى (بعينه) وذاته (عما) أي الموضوع الذي (أثبتته) له (بعينه) وذاته (و)يكون سلب الحكم ونفيه (في) عين (ذلك الوقت والمكان والحال) الذي أثبتته فيه (و)يكون (بتلك الإضافة بعينها) وذاتها (وبالقوة إن كان ذلك) الحكم ثابتا (بالقوة وبالفعل إن كان ذلك) الحكم ثابتا (بالفعل وكذلك) يكون السلب (في) نفس (الجزء والكل) اللذين حصل فيهما الإيجاب (وتحصيل ذلك) المجمل (بأن لا تخالف القضية النافية) القضية (المثبتة إلا في) شيء واحد وهو (تبدل النفي بالإثبات) والسلب بالإيجاب (فقط).

هذا ما تيسر ذكره في هذا الفن الأول المعقود في بيان السوابق.

---

(١) شرح السلم مع حاشية الشيخ علي قصارة/ ١٥١

(الفن الثاني في المقاصد)

يعني هذا هو (الفن الثاني) من فنون دعامة البرهان وعماده. وهذا الفن معقود ومرسوم (في) بيان (المقاصد) التي هي المرادة المقصودة بالأصالة من دعامة البرهان (وفيه) أي هذا الفن (فصلان فصل في) بيان (صورة البرهان) وهيئته التي يجب أن يكون عليها، (وفصل في) بيان (مادته) التي يتألف منها. هذا متضمن هذا الفن مجملا، وهو -كما ترى- مركب من فصلين، وبعد إيراد هذا على هذا الوجه نورد متضمن هذين الفصلين فنقول:

(الفصل الأول: في صورة البرهان)

يعني هذا هو (الفصل الأول) من هذين الفصلين، وهذا الفصل معقود (في) بيان (صورة البرهان) وهيئته التي يجب أن يكون عليها ليستلزم المطلوب. هذا هو محتوى هذا الفصل.

(و)قبل أن نسوق هذا المحتوى لا بد أن نعرف البرهان أولا قبل الشروع في بيان صورته إذ الكلام فيها فرع معرفته فنقول:

اعلم أن (البرهان) في اصطلاح المناطقة (عبارة عن مقدمتين) فأكثر (معلومتين) علما لا يحتمل النقيض في نفس الأمر (تؤلف) وتركب (تأليفا) وتركيبا (مخصوصا) بأن تكون المشتملة منهما على موضوع المطلوب هي الأولى في الترتيب والمشتملة عل محموله هي الثانية وأن يكون أحد الطرفين في إحداهما هو عين الطرف الآخر في الأخرى ويكون هذا التأليف (بشرط مخصوص) من كمية وكيفية كأن تكون المقدمة الأولى الصغرى موجبة والثانية الكبرى كلية بالنسبة للنظم الأول من أنظمة البرهان (فيتولد) وينشأ (بينهما) أي بعد تسليمهما (نتيجة) تحصل بمحض فعل الله تعالى بناء على

مذهب أهل السنة أو بفعل البعد عن طريق التولد وهو أن يوجد فعل لفاعله فعلا آخر كحركة الخاتم بحركة الإصبع بناء على مذهب المعتزلة وهو الذي يتبادر من قوله «فيتولد» لكن مذهبه يتنافى مع هذه العقيدة فيجب حمله على ما يوافق مذهب أهل السنة ولا يقال إن صرف الكلام عن الظاهر المتبادر يحتاج إلى دليل. لأن الدليل هنا مذهبه.

(و)هذا البرهان المعرف بما ذكر (ليس يتحد) ويتفق (نمطه) وطريقه في نوع واحد (بل يرجع) ويعود نمطه (إلى ثلاثة أنواع مختلفة المأخذ) والمدرك، وهذه الأنواع هي الاستدلال بالأعم على الأخص والاستدلال بالتلازم والاستدلال بالتعاند، (و)أما (البقايا) الأخرى من أنواع البرهان غير هذه الثلاثة كالاستقراء والتمثيل فإنها (ترجع إليها) أي إلى هذه الثلاثة بوجه ما.

وإذ قد نجز بيان هذه الأنماط الثلاثة على وجه الجملة فلننصر الآن إلى إيرادها على وجه التفصيل قائلين:

(النمط الأول): التعادل

يعني هذا هو (النمط الأول) منها وهو نمط التعادل، والتعادل: هو القياس الحملي.

وهذا النمط (ثلاثة أضرب) جمع ضرب والمراد به هنا هو النوع والمناطقة يسمونه شكلا وما يندرج تحته من الصور باعتبار الأسوار التي تسور بها القضية يسمونه ضربا وهذا هو الذي مشى عليه في «المعيار» فقال: «والحد الأوسط إما أن يكون محمولا في المقدمتين موضوعا في الأخرى فيسمى شكلا أولا. وإما أن يكون محمولا في المقدمتين جميعا ويسمى الشكل الثاني. وإما أن يكون موضوعا فيهما ويسمى الشكل الثالث».[1]

وكان الأولى هنا أيضا أن يقتفي اصطلاح القوم أو أن ينبه على اصطلاحه ومخالفته لهم كما هي عادته في هذه «المقدمة» وفي «المحك» أيضا. ويمكن أن يجاب بأنه لما نظر هنا في نمط البرهان من جهة واحدة وهي جهة الحد الوسط ولم يتعرض للأسوار بشيء كان ذلك قرينة على المراد، والخطب فيه سهل وإن كان الأولى ما ذكر.

ووجه الحصر في الثلاثة واضح من كلام (المعيار) ومن قوله فيما يأتي (فاعلم أن العلة -وهي الحد الأوسط- إما أن توضع محكوما عليها في المقدمتين أو محكوما بها فيهما أو توضع حكما في إحداهما محكومة في الأخرى) ويرد عليه ضرب رابع هو احتمال ثان لقوله (إما أن يكون محمولا في إحدى المقدمتين موضوعا في الأخرى) ولقوله (أو توضع -أي العلة- حكما في إحداهما محكومة في الأخرى) فالاحتمال الأول هو ما ذكره من كون الحد الأوسط والعلة محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وسماه شكلا وضربا

---

(١) معيار العلم/ ١٥٦

أولا. والثاني عكسه وهو أن يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى. ويجاب بأن هذا الرابع لما كان في غاية البعد من الطبع لمخالفته الشكل الأول أسقطه من الاعتبار تبعا للشيخين الفرابي وابن سينا.

قال القاضي الزاهد: وهيئة القياس من نسبة الأوسط إلى الطرفين يسمى شكلا. وهذه النسبة بالقسمة الصحيحة على أربعة أنحاء، فإن الأوسط إما أن يكون محمولا على الأصغر موضوعا للأكبر ويسمى الشكل الأول، وإما أن يكون موضوعا للأصغر محمولا الأكبر على الأكبر أو محمولا عليهما جميعا، أو موضوعا لهما جميعا، لكن القسم الثاني وإن أوجبته القسمة غير معتبر لأنه بعيد عن الطبع يحتاج في إبانة ما يلزم عنه إلى كلف في النظر شاقة مع أنه مستغنى عنه، وأما الشكلان الأخيران وإن لم يكن لزوم ما يلزم عنهما بينا بذاته لكنه قريب من الطبع والفَهِم -بفتح فكسر- الذكي يتبين قبل البيان بشيء آخر ويسبق ذهنه إلى ذلك الشيء المبين به عن قريب فلذلك لم يطرحا من درجة الاعتبار حسب اطراح ما هو عكس الشكل الأول، فإذن الأشكال الحملية المعتبرة ثلاثة[1].

لكن جالنوس ذكره وتابعه الإمام الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ وتبع الإمام من بعده. قال السيد الشريف: قد أنكر الأولون الشكل الرابع لبعده عن الطباع جدا وعدوا الأشكال ثلاثة ثم ذكره جالنوس ورد عليه من بعده حتى ذكره الإمام الرازي وقال: لا ينبغي أن يرد على ذاكره كل الرد فتبع الإمام من بعده[2] وساروا على طريقته.

هذا ما يتعلق ببيان هذه الأضرب الثلاثة فلنصر إلى إيراد أمثلتها قائلين:

(مثال) الضرب والشكل (الأول) وهو أن يكون الحد الأوسط محمولا في المقدمة الصغرى موضوعا في المقدمة الكبرى وبعبارة المصنف حكما في

(١) البصائر النصرية / ١٤٢ (٢) شرح الشيخ سعيد قدورة على السلم / ١٨٢ - ١٨٣.

المقدمة الأولى محكوما في المقدمة الثانية هو (قولنا) مثلا في الاستدلال على حدوث الأجسام (كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث) ومسبوق بعدم (فلزم أن كل جسم حادث) ومسبوق بعدم وهو المطلوب (و)مثاله (من الفقه قولنا) في الاستدلال على أن النبيذ حرام (كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام فلزم أن كل نبيذ حرام) وهو المطلوب (فهاتان) أي كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام (مقدمتان إذا سلمتا على هذا الوجه) الذي رتبتا عليه (لزم بالضرورة) العقلية (تحريم النبيذ) والضرورة العقلية هي: وجوب النسبة عقلا جريا على مذهب شيخه الذي حكاه عن أكثر أصحابه.

وإلا فمذهب الشيخ أبي الحسن أن اللزوم عادي. هذا مثال هذا الضرب والشكل. (فإن كانت المقدمات) التي ألف منها هذا الضرب والشكل (قطعية) كالأوليات المشاهدات والمتواترات (سميناها برهانا) وهو أجل أنواع الحجج العقلية.

(وإن كانت مسلمة) فقط (سميناها) قياسا (جدليا) ويقصد به ما به يكون هدم مذهب المخالف أو إسكاته، وهذا القضايا المسلمة هي: قضايا يسلمها أحد الخصمين للآخر ليبني عليها حكما ما سواء كانت في نفسها صادقة أو كاذبة وقد يسلمونها لكونها مبرهنا عليها في علم آخر كتسليم الفقيه أن خبر الواحد حجة لكونه مبينا في علم الأصول. هذا إن كانت مسلمة.

(و)أما (إن كانت مظنونة) وهي قضايا يترجح صدقها على كذبها (سميناها قياسا فقهيا) وقد تسمى قياسا خطابيا في غير الفقهيات.

(وسيأتي) بيان (الفرق بين اليقين والظن) في الفصل الثاني من هذا الفن (إذا ذكرنا أصل القياس) ومادته التي يتألف منها (فإن كل مقدمة أصل) في نفسها (فإذا ازدوج أصلان) واقترن بعضهما ببعض حتى صارا كالشيء الواحد يسميان باسم واحد (حصلت النتيجة) حصولا عقليا أو عاديا على خلاف بينهم.

(وعادة الفقهاء) وديدنهم (في مثل هذا النظم) والنمط من البرهان (أنهم) لا يرتبون المقدمات ولا يزاوجون بعضها ببعض وإنما (يقولون النبيذ مسكر فكان حراما قياسا على الخمر وهذا) النظم (لا) ينكشف به الغطاء ولا (تنقطع المطالبة) به ولا السؤال (عنه) بعبارة «لِمَ قلت كذا ولم كان كذا إلخ» (ما لم يرد إلى النظم) الأرسطي (الذي ذكرناه) وهو أن يؤتى بمقدمتين ويزاوج بينهما حتى يكونا كالشيء الواحد (فإن رد) ما يقوله الفقهاء إلى (هذا النظم) الأرسطي المذكور وكان مسلم المقدمات لزمت النتيجة ولا بد. هذا إذا كان هذا النظم مسلما.

(و)أما (إن لم يكن مسلما فـ)إنه (لا تلزم النتيجة) عنه (إلا بإقامة الدليل) على صحتها (حتى يثبت كونه) أي النبيذ في قياس الفقهاء (مسكرا إن نوزع) وخولف (فيه) أي إسكاره (بالحس) كما إذا رأينا من يشربه يسكره (والتجربة) بأن يشرب فيسكر (و)حتى يثبت (كون المسكر حراما بالخبر) والنقل الصحيح عن المعصوم ﷺ (وهو) أي الخبر الصحيح (قوله ﷺ كل مسكر حرام) وإلا لم ينهض حجة (وقد ذكرنا في كتاب «أساس القياس» أن تسمية هذا) النظم والشكل الذي يذكره المناطقة (قياسا تجوز) وليس حقيقية (فإن حاصله) أي هذا النظم (راجع إلى ازدواج) وإدخال (خصوص تحت عموم) ونص «الأساس» المورد في ذلك: «ويرجع حاصل الغرض إلى دخول تفصيل تحت جملة وإدخال خصوص تحت عموم والقضية العامة تارة تكون عقلية كقولنا «كل جسم متحيز» وتارة تكون شرعية كقولنا «كل مسكر حرام» وتارة تكون لغوية كقولنا «كل من له قدرة فإنه يسمى قادرا» فإن في شيء أن له قدرة دخل بالضرورة تحت العموم واستحق اسم القادر وإن ثبت في شيء أنه مسكر دخل تحت العموم واستحق صفة التحريم وإن ثبت في شيء أنه جسم دخل تحت العموم واستحق الوصف بالتحيز، وبالاتفاق لا يسمى هذا الجنس في

اصطلاح الفقهاء والأصوليين قياسا وإنما يسميه المنطقيون قياسا وهو ظلم منهم على الاسم وخطأ على الوضع فإن القياس في وضع اللسان يستدعي مقيسا ومقيسا عليه إذ يقال: قاس النعل بالنعل إذا سواه عليه فالقياس هو حمل شيء على شيء في شيء بشيء أي حمل فرع على أصل في حكم بعلة فإطلاق اسم القياس على غير هذا ظلم على وضع الاسم»(١).

(وإذا فهمت) وأدركت (صورة هذا النظم) والشكل المذكور (فاعلم -هذا خطاب لكل من يتأتى منه العلم- (أن في هذا البرهان) ونظمه (مقدمتين إحداهما قولنا كل نبيذ مسكر والأخرى قولنا كل مسكر حرام وكل مقدمة) منهما (تشتمل) وتحتوي (على جزأين مبتدإ وخبر، المبتدأ محكوم عليه والخبر حكم) أي محكوم به (فيكون مجموع أجزاء البرهان أربعة أمور إلا أن أمرا واحدا) منهما (يتكرر في المقدمتين) إذ يكون في إحداهما محكوما عليه وفي الأخرى محكوما به وهو الذي يربط بين المقدمتين فتلزم النتيجة منهما (فيعود) أي مجموع أجزاء البرهان (إلى ثلاثة أجزاء بالضرورة) الصناعية (لأنها) أي أجزاء البرهان (لو بقيت أربعة) ولم ترد إلى ثلاثة بتكرير واحد منها (لم تشترك المقدمتان في شيء واحد) يكون جامعا بينهما (و)إذا لم تشتركا في شيء (بطل الازدواج) والاقتران (بينهما فلا تتولد) ولا تحصل (النتيجة) لعدم وجود ما يستلزمها (فإنك إذا قلت) مثلا (النبيذ مسكر ثم لم تتعرض في المقدمة لا للنبيذ ولا للمسكر لكن قلت) مثلا (والمغصوب مضمون) أو قلت (العالم حادث فلا ترتبط إحداهما) أي المقدمتين (بالأخرى) فلا تحصل النتيجة وإذا كان كذلك (فبالضرورة ينبغي) ويجب صناعة (أن تكرر أحد الأجزاء الأربعة) وحينئذ (فلنصطلح على تسمية) الجزء (المتكرر) المسمى

---

(١) أساس القياس / ١٨ - ١٩

في اصطلاح المناطقة بالحد الأوسط (علة وهو) أي هذا المتكرر (الذي يمكن) ويجوز صناعة (أن يقترن بقولك لأن) وهو القول الذي يقع (في جواب المطالبة) والسؤال (بلم فإنه إذا قيل لك) مثلا (لم قلت إن النبيذ حرام قلت) في الجواب (لأنه مسكر ولا تقول لأنه نبيذ ولا تقول لأنه حرام) إذ ليس واحد من النبيذ والحرام بعلة فلا يقترن بقولك لأن (فما) أي الجزء الذي يصح أن (يقترن به) قولك (لأن هو العلة) والحد الأوسط (ولنسم ما يجري مجرى النبيذ) من الأجزاء التي تكون موضوع المطالب (محكوما عليه وما يجري مجرى الحرام) من الأجزاء التي يطلب ثبوتها لموضوع المطلوب أو نفيه عنه (حكما) أي محكوما به (فإنا في النتيجة نقول: فالنبيذ حرام) فنثبت وصف الحرام للنبيذ.

(و)إذا ثبت هذا متصورا فـ(لنشتق) ونأخذ (للمقدمتين اسمين منهما) أي المحكوم عليه والحكم (لا من العلة) والحد الأوسط (لأن العلة) والحد الأوسط (متكررة فيهما) أي المقدمتين فلا يصح أن يؤخذ منها اسمان مختلفان (فنسمي المقدمة المشتملة على المحكوم المقدمة الأولى) وفي الاصطلاح تسمى المقدمة الصغرى لاشتمالها على الحد الأصغر الذي هو موضوع النتيجة (وهي) أي هذه المقدمة الأولى والصغرى هي مثل (قولنا كل نبيذ مسكر)، ونسمي المقدمة (المشتملة على الحكم المقدمة الثانية) وفي الاصطلاح تسمى بالمقدمة الكبرى لاشتمالها على الحد الأكبر الذي هو محمول النتيجة (وهي) أي المقدمة الثانية والكبرى مثل (قولنا كل مسكر حرام) وهذه التسمية التي اصطلحنا عليها قد صرنا إلى وضعها (أخذاً) واقتباسا (من النتيجة) فما اشتمل على موضوعها وأولها من المقدمتين نسميه مقدمة أولى وما اشتمل على محمولها وثانيها نسميه مقدمة ثانية (فإنا نقول) في النتيجة (فكل نبيذ حرام فنذكر النبيذ أولا ثم) نذكر (الحرام) ثانيا فالمقدمة المشتملة على المذكور

أولا أولى والمشتملة على المذكور ثانيا ثانية (وغرضـ)ـنا من (هذه التسمية) ومقصودنا منها هو (سهولة التعريف عند) إرادة (التفصيل) في بيان المقدمتين (و)إرادة (التحقيق) فيهما أي إبداء وجه الحق في كل منهما بدليله.

(ومهما كانت المقدمات معلومة) لا تحتمل النقيض (كان البرهان قطعا) لانتفاء احتمال قيام المعارض (وإن كانت مظنونة) تحتمل النقيض (كان) قياسا (فقهيا) ويسمى في غير الشرعيات خطابيا (وإن كانت ممنوعة) لا يسلمها المخالف (فلا بد) للمستدل (من) أن يبرهن على (إثباتها) حتى يتم استدلاله بها (وأما بعد تسليمها) أي المقدمات (فلا يمكن) ولا يجوز صناعة (الشك في النتيجة أصلا) إذ الشك في اللازم شك في الملزوم وقد فرض أنه مسلّم (بل كل عاقل صدق بـ)ـصحة (المقدمتين فهو مضطر) وملجأ (إلى التصديق بالنتيجة مهما أحضرهما) أي المقدمتين (في الذهن) أي أحضر كلا منهما على حدة (وأحضر مجموعهما) مقترنة إحداهما بالأخرى (بالبال) أي النفس والخاطر.

(وحاصل وجه الدلالة) على المطلوب (في هذا النظم) والشكل الأول من البرهان هو (أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف) لعدم صحة استقلالها بالحكم وذلك (لأنا إذا قلنا) مثلا (النبيذ مسكر) فقد (جعلنا المسكر وصفا) للنبيذ إذ الخبر وصف للمبتدإ في المعنى (فإذا حكمنا على كل مسكر بأنه حرام فقد حكمنا) كذلك (على الوصف) الذي هو مسكر (فبالضرورة) العقلية (يدل الموصوف) به (فيه) لما تقدم من أن الصفة لا تستقل بالحكم (فإنه إن بطل قولنا) مثلا (النبيذ حرام مع كونه مسكرا بطل قولنا كل مسكر حرام إذا ظهر) وتبين (لنا) وجود (مسكر ليس بحرام) إذ الكلية الموجبة نقيضها السالبة الجزئية.

(وهذا الضرب) الأول من النمط الأول من أنماط البرهان الثلاثة (له

شرطان في كونه منتجا) إذا تخلفا أو تخلف أحدهما بطل الإنتاج وكان الضرب عقيما وهذان الشرطان:

أحدهما (شرط) يشترط (في المقدمة الأولى) وهي الصغرى (وهو أن تكون مثبتة) وموجبة سواء كانت كلية كقولك: كل ذهب معدن، أو جزئية كقولك: بعض المعدن ذهبٌ (فإن كانت نافية) وسالبة (لم تنتج) شيئا وذلك لعدم اندراج الحد الأصغر في الحد الأوسط فلا يتعدى الحكم في الكبرى بالأكبر على كل ما ثبت له الأوسط إلى الأصغر (لأنك إذا نفيت) وسلبت (شيئا عن شيء لم يكن الحكم على) الشيء (المنفي حكما على) الشيء (المنفي عنه فإنك إذا قلت) مثلا (لا خل واحد مسكر وكل مسكر حرام لم يلزم منه) أي من الحكم على المسكر بالحرمة (حكم) بها (في الخل) و(إذا وقعت المباينة بين المسكر والخل فحكمك على المسكر بالنفي والإثبات لا يتعدى إلى الخل) إذ ليس هو من أفراد المسكر حتى يحكم له بحكمه.

و(الشرط الثاني) منهما يشترط (في المقدمة الثانية) وهي الكبرى (وهو أن تكون عامة) تستغرق جميع ما تصلح له من غير حصر، وأن تكون (كلية) أي مسورة بالسور الكلي سواء كانت موجبة أو سالبة (حتى يدخل المحكوم عليه بسبب عمومها فيها) فيتعدى إليه الحكم في الكبرى بواسطة اندراجه في الأوسط (فإنك إذا قلت) مثلا (كل سفرجل مطعوم وبعض المطعوم ربوي لم يلزم منه كون السفرجل ربويا) لجواز أن يكون البعض المحكوم فيها غير الأصغر فلا يتعدى حكمها من إيجاب أو سلب إليه (إذ ليس من ضرورة الحكم على بعض المطعوم) في المثال (أن يتناول) الحكم على (السفرجل) لاحتمال عدم اندراجه في البعض المحكوم عليه.

(نعم إذا قلت وكل مطعوم ربوي لزم) الحكم وهو الربا (في السفرجل) أيضا للقطع باندراجه في الأوسط المحكوم عليه بالأكبر (ويثبت ذلك) الحكم وهو الربا في المقدمة الكبرى (بعموم الخبر) الوارد فيه وهو قوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» أو بمدرك آخر من مدارك الأحكام الشرعية.

(فإن قلت) مستفسرا: (فبماذا يفارق هذا الضرب) والشكل (الضربين) والشكلين (الأخيرين بعده)؟

قلنا مجيبين: إذا أردت أن تدرك ما به تحصل هذه المفارقة (فاعلم) -خطاب لكل من يتأتى منه العلم- (أن العلة) والحد الأوسط الجامع بين المقدمتين (إما أن توضع محكوما عليها في المقدمتين) نحو كل بر مقتات وكل بر ربوي (أو محكوما بها في المقدمتين) نحو كل جرم حادث ولا شيء من الغني عن الفاعل بحادث (أو توضع حكما في إحداهما محكومة في الأخرى) نحو كل جرم ملازم للعرض وكل ملازم للعرض حادث (وهذا الأخير) الذي توضع فيه العلة حكما في إحدى المقدمتين محكومة في المقدمة الأخرى (هو النظم) والشكل (الأول) الذي تحدثنا عليه (و)الشكل (الثاني والثالث لا يتضحان) ولا يظهران (غاية الاتضاح) ونهاية الظهور (إلا بالرد إليه) أي الشكل الأول (فلذلك قدمنا ذكره)، وأما ضروبه فهي ستة عشر، وهي حاصلة من ضرب المحصورات الأربع صغريات في المحصورات الأربع كبريات ولم يعتبروا في عدد الضروب المهملة لأنها في قوة الجزئية ولا الشخصية لأنها في حكم الكلية لانحصار المحكوم عليه فيهما[1]. وأما المنتج من هذه الضروب فأربعة أشار لها صاحب القادرية بقوله:

كل فكل أو فلا شيء كذا   بعض فكل أو فلا شيء خذا

وبيان ذلك قد يحصل بطريقتين: الإسقاط والتحصيل.

---

(١) حاشية الشيخ علي قصارة على البناني على السلم / ١٧٦

أما الإسقاط فلأن شرك إيجاب الصغرى أسقط ضروبا ثمانية حاصلة من ضرب الصغرى السالبة الكلية والجزئية في الكبريات الأربع وشرط كلية الكبرى وعمومها أربعة حاصلة من ضرب الكبريين الجزئيتين في الصغريين الموجبتين. وأما التحصيل فلأن الصغرى الموجبة إما كلية أو جزئية والكبرى الكلية إما موجبة أو سالبة وحاصل ضرب الاثنين في الاثنين أربعة.

الأول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية نحو كل بر مقتات مدخر وكل مقتات مدخر ربوي

الثاني من كليتين الصغرى موجبة والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية نحو كل صوم عبادة ولا شيء من العبادة يصح بلا نية

الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية بعض الطعام مقتات مدخر وكل مقتات مدخر ربوي ينتج بعض الطعام ربوي

الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض العبادة صوم ولا شيء من الصوم بقابل النيابة ينتج ليس بعض العبادة بقابل النيابة.

ونتائج هذه الضروب من الشكل الأول بينة بذاتها لا تحتاج إلى برهان ووجه ترتيبها هو أنك إذا عرفت أن الإيجاب أشرف من السلب والكلية أشرف من الجزئية وشرف الكلية أزيد من شرف الإيجاب فأشرف المحصورات الموجبة الكلية ثم السالبة الكلية ثم الموجبة الجزئية ثم فروعي في ترتيب الضروب تقديم الأشرف فالأشرف من جهة المقدمات والنتائج[1] وأخر الضرب الرابع لاشتماله على الخستين.

(١) شرح الرسالة الشمسية للقاضي مير / ٣٢٢-٣٢٣

هذا ما يتعلق بهذا النظم الأول.

وأما (النظم) والشكل (الثاني) من نظم وأشكال النمط الأول فهو -كما سبق ذكر ذلك- (أن تكون العلة) والحد الأوسط (حكما) أي محكوما به (في المقدمتين) الأولى والثانية الصغرى والكبرى و(مثاله قولنا) في الاستدلال على أن (البارئ تعالى) وتقدس (ليس بجسم. لأن البارئ غير مؤلف وكل جسم مؤلف ف)يلزم أن (البارئ تعالى إذن ليس بجسم) وهو المطلوب.

وإذا اتضح هذا النظم ومثاله (فهاهنا ثلاثة معان) يعني بالإضافة إلى الألفاظ الدالة عليها وإلا فهي ليست بمعان بل هي ألفاظ كما هو واضح:

الأول(البارئ) تقدس ذكره، (و)الثاني (المؤلف، و)الثالث (الجسم والمكرر) منها (هو المؤلف ف)يكون (هو العلة) والحد الأوسط (و)ها أنت (تراه خبرا في المقدمتين) الصغرى والكبرى معا (وحكما) أي محكوما به فيهما (بخلاف المكرر في النظم) والشكل (الأول؛ إذ كان) فيه (خبرا) وحكما (في إحداهما) وهي الأولى الصغرى (مبتدأ) ومحكوما عليه (في الأخرى) وهي الثانية الكبرى.

(ووجه لزوم النتيجة منه) أي هذا النظم والشكل الثاني هو (أن كل شيئين ثبت لأحدهما) من اللوازم والأحكام (ما انتفى عن الآخر) منها (فهما متباينان) إذ التباين في اللوازم والأحكام يؤْذن بالتباين في الملزومات (فالتألّف ثابت للجسم) ولازم من لوازمه (منتف عن البارئ تعالى) لاستلزامه الحدوث والبارئ تعالى ليس بحادث (فلا يكون بين معنى الجسم وبين البارئ) تعالى (التقاء) واتصال أصلا (أي لا يكون البارئ جسما ولا الجسم هو البارئ تعالى) لأن التقاء الملزومين واتصالهما يستلزم اجتماع لازميهما لكن اجتماع مؤلف ولامؤلف أمر باطل ضرورة فاجتماع الجسم والبارئ المؤدي إلى هذا

الباطل باطل وهو معنى قولهم: تنافي اللوازم دليل على تنافي الملزومات وهي قاعدة مطردة.

(ويمكن بيان لزوم النتيجة) من هذا الشكل (بالرد إلى النظم) والشكل (الأول بطريق العكس) المستوي لمقدمته الكبرى (كما أوضحناه) أي وجه لزوم النتيجة من هذا الشكل (في كتاب «معيار العلم» وكتاب «محك النظر» فلا نطول الآن) في هذه المقدمة (به) أي بذكر ذلك اللزوم ووجه فإنها مبنية على الاختصار ومن أراد التطويل والاستيعاب فليرجع إلى هذه المظان فإنها كافية شافية إن شاء الله.

قال في المحك: «ووجه لزومه النتيجة يمكن تفهيمه مجملاً ومفصلاً ومحققـًا. أما المجمل فهو أن كل شيئين ثبت لأحدهما ما انتفى عن الآخر ولا يكون بينهما التقاء واتصال لا يجوز أن يخبر بأحدهما عن الآخر، فالتأليف ثابت للجسم ومنفي عن الباري، فلا يكون بين معنى الجسم والباري التقاء، فلا يقال الباري جسم ولا يقال الجسم باري. وأما بالتحقيق والتفصيل فينبغي أن يرد إلى النظم الأول بعكس المقدمة النافية. ولنعدل إلى مثال اخر تصاونـًا عن ترديد لفظ الباري. فإن قول القائل إنه ليس بجسم كأنه سوء أدب كما أن قوله هو جسم كفر، فإن من قال للملك أنه ليس بحجام ولا بحائك فقد أساء الأدب إذا وهم إمكان ما صرح بنفيه، إذ لا يتعرض إلا لنفي ما له إمكان في المادة والجسمية أشد استحالة في ذاته تعالى عن قول الزائغين من الحياكة والحجامة في الملك، فنقول مثلاً الأجسام ليست أزلية، إذ كل جسم مؤلف ولا أزلي واحد مؤلف فيلزم منه لا جسم واحد أزلي، إذ صار المؤلف ثابتـًا للجسم مسلوبـًا عن الأزلي ولا يبقى بين الأزلي والجسم ارتباط الخبر والمخبر. وتفصيله بأن تنعكس المقدمة النافية فإنها نافية عامة، وقد قدّمنا أن

النافية العامة تنعكس مثل نفسها فإذا صدق قولنا ولا أزلي واحد مؤلف صدق قولنا ولا مؤلف واحد أزلي وهو عكسه، فنضيف إليه قولنا وكل جسم مؤلف فيعود إلى النظم الأول»[1].

(وهذا النظم) والشكل (هو الذي يعبر عنه الفقهاء بالفرق إذ يقولون) الفرق بين الجسم والبارئ هو أن (الجسم مؤلف والباري غير مؤلف وخاصية هذا النظم) والشكل (أنه لا ينتج إلا قضية نافية سالبة) لاشتماله على السلب في جميع ضروبه المنتجة، والنتيجة تتبع الأخس دائما، (وأما النظم) والشكل (الأول فإنه ينتج النفي والإثبات جميعا) لما تقدم من أنه يتألف من الموجبتين ومن الموجبة والسالبة فتكون النتيجة موجبة مع الموجبتين وسالبة مع الموجبة والسالبة.

(ومن شروط) إنتاج (هذا النظم) والشكل الثاني (أن تختلف المقدمتان) الصغرى والكبرى (في النفي والإثبات) السلب والإيجاب (فإن كانتا) أي المقدمتان (مثبتتين لم ينتجا) شيئا (لأن حاصل هذا النظم) والشكل (يرجع إلى الحكم بشيء واحد على شيئين) مختلفين (وليس من ضرورة كل شيئين) مختلفين (يحكم عليهما بشيء واحد أن يخبر بأحدهما عن الآخر) ويحمل عليه (فإنا نحكم على السواد والبياض باللونية ولا يلزم أن يخبر عن السواد بأنه بياض ولا عن البياض بأنه سواد. ونظمه) في صورة هذا الشكل الثاني (أن يقال كل سواد لون وكل بياض لون فلا يلزم كل سواد بياض ولا كل بياض سواد) مع تكرر الحد الأوسط الذي هو اللون لأن السواد والبياض على طرفي ضد فالحق في النتيجة أن تكون سالبة نحو: لا شيء من البياض بسواد ولا شيء من السواد ببياض. وإذا قلت كل ذهب معدن وكل ما يتمدد بالحرارة

(١) محك النظر / ٣١ - ٣٢

معدن كان الحق في النتيجة أن تكون موجبة وهي: كل ذهب يتمدد بالحرارة. وإذا اضطربت النتيجة بالسلب والإيجاب مع اتحاد الشكل والصورة دل ذلك على أن الضرب عقيم (نعم كل شيئين أخبر عن أحدهما بما يخبر عن الآخر بنفيه يجب) عقلا (أن يكون بينهما انفصال) وتباين (وهو النفي) وبرهانه عكس المقدمة النافية السالبة ليعود إلى النظم الأول نحو كل مقتات ربوي ولا شيء من السفرجل بربوي عكس هذه المقدمة الكبرى السالبة لا شيء من الربوي بسفرجل فيضم هذا العكس إلى الصغرى فيكون القياس من الشكل الأول.

وقد أخل المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بشرط آخر لإنتاج هذا الشكل وقد ذكره في «المعيار» وهو أن تكون كبراه كلية، أما إن كانت جزئية فإنها لا تنتج شيئا لأن البعض الموضوع في الكبرى حينئذ قد يكون بعض شيء محمول على كل موضوع الصغرى أعم منه كما تقول لا شيء من الإنسان بفرس وبعض الحيوان فرس. وقد يكون بعض شيء مسلوب عن كله كما لو بدلت الحيوان في المثال بالصاهل فإن الصاهل مسلوب عن كل الإنسان والنتيجة في إحداهما موجبة كلية وفي الأخرى سالبة كلية. وإذا اضطربت النتيجة بالسلب والإيجاب مع اتحاد الشكل والصورة دل ذلك على أن الضرب عقيم.

وإذا تبين هذا فإن عدد ضروب هذا الشكل ستة عشر حاصلة من ضرب المحصورات الأربع صغريات في المحصورات الأربع كبريات المنتج منها أربعة كالأول وبيانها بطريقتين أيضا الإسقاط والتحصيل أما الإسقاط فلأن اختلاف المقدمتين بالكيف أسقط ثمانية أعني الموجبتين مع الموجبتين والسالبتين مع السالبتين. وكلية الكبرى أسقطت أربعة أعنشي الكبرى

الجزئية السالبة مع الموجبتين والموجبة مع السالبتين. وإن كانت موجبة فمع الصغريين السالبتين فهذه أربعة[1]

الأول من كليتين والصغرى موجبة والكبرى سالبة كلية ينتج سالبة كلية نحو كل جرم حادث ولا شيء من الغني عن الفاعل بحادث ينتج لا شيء من الجرم بغني عن الفاعل. وبعكس كبراه يرجع إلى الضرب الثاني من الشكل الأول

الثاني من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية نحو لا شيء من الممكن بغني عن الفاعل وكل قديم غني عن الفاعل ينتج لا شيء من الممكن بقديم. وبعكس الصغرى وجعلها كبرى يرجع لثاني الشكل الأول ثم تعكس النتيجة.

الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الموجود قديم ولا شيء من الممكن بقديم ينتج ليس بعض الموجود بممكن وبعكس الكبرى يرجع لرابع الشكل الأول.

الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو ليس بعض الصفات بممكن وكل حادث ممكن ينتج ليس بعض الصفات بحادث. وهذا الضرب لا يمكن رجوعه للشكل الأول أصلا وذلك لأن كبراه كلية موجبة فلو عكستها لانعكست جزئية موجبة وهي لا تصلح لكبرى الشكل الأول وصغراه جزئية سالبة ولا عكس لها.

ووجه ترتيب هذه الضروب هو أن الأولين أشرف من الأخيرين ذاتا ونتيجة والثالث لاشتماله على صغرى الشكل الأول أشرف من الثاني والرابع فقدم كل على ما يليه.

---

(١) شرح الرسالة الشمسية للقاضي مير / ٣٢٥-٣٢٤

قال البناني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «تنبيه» اختلف في المنتج من هذا الشكل ومن الثالث هل يحتاج إلى بيان برده إلى المنتج من الشكل الأول أو هو بيّن بنفسه لا يحتاج إلى رد أو الثاني لا يحتاج إلى رد والثالث يحتاج إليه وهو الذي اختاره في «شرح المختصر» ويشهد له وقوع الشكل الثاني كثيرا في كلام العوام كأن يقول أحدهم هذا فلان مقبلا فيقول له الآخر هذا ليس بفلان هذا طويل وفلان ليس بطويل. وذلك يدل على قرب إنتاجه. والأول قول الأكثر. والثاني أخذه بعضهم من قول الغزالي إن الأشكال الثلاثة موجودة في القرآن الكريم[١].

قال الشيخ قصارة: اتفقوا على أن الشكل الأول بيّن بنفسه وعلى أن الرابع غير بيّن بنفسه وإنما اختلفوا فيما سواهما على ثلاثة مذاهب ذكرها الشارح[٢].

(النظم) والشكل (الثالث) من نظم وأشكال النمط الأول من البرهان (أن تكون العلة) والحد الأوسط (مبتدأ) محكوما عليه (في المقدمتين) الأولى والثانية الصغرى والكبرى (وهذا) النظم (يسميه الفقهاء نقضا) لعدم استلزامه العموم، (وهذا) النظم الثالث (إذا اجتمعت شروطه) وهي اثنان أن تكون صغراه موجبة لأنها لو كانت سالبة أفادت المباينة الكلية أو الجزئية بين الأصغر والأوسط المحكوم عليه في الكبرى بالأكبر إيجابا أو سلبا والحكم على أحد المتباينين لا يوجب الحكم على الآخر ولهذا يحصل الاختلاف في النتيجة الموجب للعقم إذا فات هذا الشرط ومثاله إذا كانت الكبرى كلية موجبة «لا شيء من الإنسان بفرس وكل إنسان حيوان أو ناطق. وإذا كانت سالبة لا شيء من الإنسان بفرس ولا شيء من الإنسان بصهال أو حمار. والحق في الأوليين الإيجاب وفي الأخريين السلب. وثاني الشرطين أن تكون إحدى المقدمتين كلية سواء الأولى أو الثانية ولهذا أيضا يحصل الاختلاف في النتيجة الموجب للعقم

---

(١) شرح السلم/ ١٧٩

(٢) حاشية على شرح البناني على السلم/ ١٧٩

عند فوات هذا الشرط ومثاله في إيجاب الكبرى بعض الحيوان إنسان وبعضه ناطق أو فرس وفي سلبها بعض الحيوان ضاحك وبعضه ليس بناطق أو صهال فالحق في الأولى أن تكون النتيجة موجبة كلية وفي الثانية أن تكون سالبة كلية وفي الثالثة أن تكون موجبة كلية وفي الرابعة أن تكون سالبة كلية واختلاف النتيجة مع اتحاد الشكل والصورة دليل العقم. هذا هو ما اشترط في هذا النظم الثالث.

فإذا اجتمعت شروطه هذه (أنتج نتيجة خاصة) جزئية (لا عامة) كلية (ومثاله قولنا كل سواد عرض وكل سواد لون فيلزم منه) نتيجة جزئية وهي (أن بعض العرض لون وكذلك لو قلت كل بر مطعوم وكل بر ربوي فيلزم منه) نتيجة جزئية أيضا وهي (أن بعض المطعوم ربوي. ووجه دلالته) أي هذا النظم على المطلوب وهو أن بعض المطعوم ربوي هو (أن الربوي والمطعوم) في المثال (شيآن حكمنا بهما) وحملناهما (على شيء واحد وهو البرّ فالتقيا) واتصلا (عليه وأقل درجات الالتقاء) والاتصال (أن يوجب حكما خاصا) يتناول بعض الأفراد فقط (وإن لم يكن عاما) يتناول جميع الأفراد. (فـ)ـإذا حصل ذلك (أمكن أن يقال) في النتيجة (بعض المطعوم ربوي وبعض الربوي مطعوم).

وضروب هذا الشكل والنظم الثالث ستة عشر أيضا المنتج منها باعتبار الشرطين المذكورين ستة وبيانها بطريقتين الإسقاط والتحصيل أما الإسقاط فلأن إيجاب الصغرى أسقط ثمانية كما مر في الشكل الأول وكيلة إحداهما أسقطت الصغرى الموجبة الجزئية مع الجزئيتين وأما بطريق التحصيل فلأن الصغرى الموجبة إما كلية أو جزئية والكلية ينتج مع المحصورات الأربع والجزئية مع الكليتين.

الضرب الأول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية نحو كل بر مقتات وكل بر ربوي ينتج بعض المقتات ربوي.

الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية نحو كل متحيز موجود ولا شيء من المتحيز بقديم ينتج بعض الموجود ليس بقديم ينتج بعض الموجود ليس بقديم.

الثالث من موجبتين والكبرى كلية ينتج موجبة جزئية نحو بعض الفاعل مرفوع وكل فاعل يمنع حذفه ينتج بعض المرفوع يمنع حذفه هذه الضروب الثلاثة ترجع إلى الشكل الأول بعكس الصغرى.

الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو كل عرض صفة وبعض العرض سيال ينتج بعض الصفة سيال ويرجع إلى الشكل الأول بعكس الكبرى ثم جعلها صغرى ثم عكس النتيجة. الخامس من موجبتين والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية نحو بعض الصفات قديم ولا شيء من الصفات بقائم بنفسه ويرجع إلى الشكل الأول بعكس صغراه.

السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو كل حادث مفتقر وبعض الحادث ليس بجرم ينتج بعض المفتقر ليس بجرم وهذا لا يرجع إلى الشكل الأول بوجه لأن كبراه لا تصلح للأول صغرى ولا كبرى وبيانه بطريق التعقل أن كل ما هو فرد للأوسط فهو للأصغر كما أفادته الصغرى وهو معنى النتيجة ووجه ترتيب هذه الأضرب على ما ذكرنا أن الأول أخص الضروب المنتجة للإيجاب والثاني أخص الضروب المنتجة للسلب والأخص أشرف من الأعم وقدم الثالث على الرابع لاشتماله على كبرى الأول والرابع على ما بعده لاشتماله على إيجاب المقدمتين معا والخامس على السادس لاشتماله على كبرى الأول كالثالث [1].

(١) شرح البناني على السلم / ١٨٢

(النمط الثاني من البرهان: وهو نمط التلازم)

يعني هذا هو (النمط) والنوع (الثاني من) أنماط (البرهان) وأنواعه الثلاثة، (و)هذا النمط (هو نمط) وطريق (التلازم) بين طرفي البرهان في الوجود والعدم المسمى في اصطلاح المناطقة بالقياس الاستثنائي أو الشرطي الاتصالي وهذا النمط (يشتمل) ويحتوي (على مقدمتين) إحداهما شرطية والأخرى استثنائية، (والمقدمة الأولى) منهما وهي الشرطية (تشتمل) وتحتوي (على قضيتين) أي باعتبار الأصل قبل دخول حرف الشرط إحداهما قضية المقدم والأخرى قضية التالي (والمقدمة الثانية تشتمل) وتحتوي (على ذكر إحدى تينك القضيتين) اللتين اشتملت عليهما المقدمة الأولى (تسليما) بها ويكون ذلك (إما بالنفي) لها كقولنا كلما كان الموجود جرما كان حادثا لكنه ليس بحادث ينتج فهو ليس بجرم، (أو بالإثبات) لها كقولنا في المثال المتقدم لكنه جرم ينتج فهو حادث، وقد يحصل هذا (حتى تستنتج منه) أي البرهان (إحدى تينك القضيتين) وهي قضية التالي، وذلك في حال ما إذا حكم بوضع الأولى وهي قضية المقدم (أو) يستنتج منه (نقيضها) أي نقيض إحدى تينك القضيتين وهي قضية المقدم وذلك في حال ما إذا حكم برفع الثانية وهي قضية التالي (ولنسم هذا) النمط من البرهان (نمط) وطريق (التلازم) وإن كان المناطقة يسمونه بالشرطي الاتصالي أو القياس الاستثنائي إذ لا مشاحة في الاصطلاح.

هذا ما يتعلق ببيان هذا النمط وحاله.

(و)أما (مثاله) أي هذا النمط من علم الكلام فهو كـ(ـقولنا إن كان العالم حادثا) أي مسبوقا بالعدم (فله محدث) أي موجد وصانع (فهذه مقدمة) كبرى مؤلفة من قضيتين: قضية المقدم وقضية التالي (و)قولنا (معلوم أنه حادث) مقدمة صغرى (وهي المقدمة الثانية) من البرهان وقد اشتملت عليها المقدمة

الأولى (فيلزم منه) أي هذا البرهان أو التركيب المؤلف من هاتين المقدمتين (أن له) أي العالم (محدثا) وصانعا وهو المطلوب.

(و)المقدمة (الأولى) من هذا البرهان (اشتملت) واحتوت (على قضيتين) أي باعتبار الأصل وهذا مستفاد مما تقدم فلا حاجه إلى إعادته إلا أن يقال أعاده ليرتب عليه ما بعده وهو الظاهر. وعلى كل المقدمة الأولى قد اشتملت على قضيتين، ومن ثم (لو أسقط منهما حرف الشرط) والربط (لانفصلتا) وصارت كل واحدة منهما قضية حملية مستقلة عن الأخرى تحتمل الصدق والكذب كما كانتا قبل دخول حرف الشرط إذ هو الذي أخرجهما عن احتمال الصدق والكذب وصير نسبتهما ناقصة ومجموعهما قضية واحدة، وهاتان القضيتان اللتان اشتملت عليهما المقدمة الأولى (إحداهما) هي قولنا (إن كان العالم حادثا) أي مسبوقا بعدم (والثانية) هي (قولنا فله محدث) أي موجد وصانع. هذا حال هتين القضيتين.

(و)إذا تقرر هذا فـ(ـلنسم القضية الأولى المقدم) كما هو اصطلاح المناطقة تسمية للشيء باسم بعضه (ولنسم القضية الثانية اللازم والتابع) وإن كان المناطقة يسمونه التالي تسمية للشيء باسم بعضه، هذا ما يتعلق بمتضمن هذه المقدمة الأولى.

(و) أما (القضية) يعني المقدمة (الثانية) من مقدمتي البرهان فإنها قد (اشتملت) واحتوت (على تسليم عين القضية) الأولى في المقدمة الأولى (التي سميناها) أي تلك القضية (مقدما و)هذا المقدم (هو قولنا ومعلوم أن العالم حادث) أي مسبوق بالعدم (فتلزم منه) أي من تسليم هذا المقدم أو مجموع المقدمتين المسمى برهانا (النتيجة) وهي قول لازم لتسليم مقدمتي القياس مغاير لهما (و) هذا القول الذي يسمى نتيجة (هو أن للعالم محدثا)

أي صانعا (وهو) أي هذا القول والنتيجة (عين اللازم) وعين القضية الثانية في المقدمة الأولى، هذا مثال هذا البرهان في الكلاميات.

(و)أما (مثاله في الفقه) فهو (قولنا إن كان الوتر يؤدى على الراحلة) أي الدابة ونحوها (بكل حال) من الأحوال الاختيارية والاضطرارية ومع ذلك يصح (فهو نفل) إذ الفرض ليس كذلك (ومعلوم أنه) أي الوتر (يؤدى على الراحلة فثبت) بهذا البرهان المسلم المقدمتين (أنه نفل) وهو المطلوب.

(وهذا النمط) والنوع من البرهان (يتطرق) أي يتخذ ويجد (إليه) طريقا (أربع تسليمات) تسليم عين المقدم وتسليم نقيض التالي اللازم وتسليم عين التالي اللازم وتسليم نقيض المقدم، وهذه التسليمات المقدمات المسلمات (تنتج منها اثنتان) وهما الأوليان (ولا تنتج اثنتان) وهما الأخيرتان (أما المنتج الأول (فتسليم عين المقدم) فإنه (ينتج عين اللازم) التالي (ومثاله) من الفقه (قولنا إن كانت هذه الصلاة) المعينة المشار إليها (صحيحة) يعتد بها شرعا (فالمصلي متطهر) لا محالة إذ التطهر شرط في الصحة والشرط يلزم من عدمه العدم (ومعلوم أن هذه الصلاة) المتحدث عنها (صحيحة) يعتد بها شرعا (فيلزم أن يكون المصلي متطهرا) وهو المطلوب، وفي هذا التمثيل نظر فإنه إن قصد التطهر من الخبث فإن الصلاة قد تصح مع عدمه كما إذا ضاق الوقت أو لم يجد ما يزيلها به، وإن قصد التطهر من الحدث وهو الظاهر فكذلك كما إذا فقد الطهورين بناء على قول من يقول بأنه يؤدي ولا يقضي والخطب سهل إذ لا مشاحة في المثل إلا من حيث تشحيذ الأذهان وتعويدها التدقيق في الأنظار، ويمكن أن يقال بأن من أمر بالصلاة شرعا بلا طهارة عد متطهرا وإن كان ذلك من جهة الحكم والمعنى فقط، لا من جهة الحقيقة الحسية. وعلى كل هذا مثال هذا البرهان الفقهي.

(و) أما (مثاله من) جهة (الحس) أي مما ندركه بحواسنا الظاهرة فهو كقولنا (إن كان هذا) الشيء (سوادا فهو لون) لا محالة إذ هو أي اللون جنسه، ولا وجود للشيء بدون جنسه، (ومعلوم أنه سواد فإذا هو لون) ضرورة أنه فرد منه ولا وجود للفرد بدون كليه.

هذا بيان هذا المنتج الأول.

(وأما المنتج الآخر) من التسليمين (فهو تسليم نقيض اللازم) التالي (فإنه) أي هذا التسليم (ينتج نقيض المقدم) ضرورة أن رفع اللازم يقتضي رفع الملزوم.

و(مثاله) من الفقه (قولنا إن كانت هذه الصلاة) المعينة المشار إليها (صحيحة) يعتد بها شرعا (فالمصلي متطهر) لا محالة (ومعلوم أن المصلي غير متطهر فينتج أن الصلاة) المتحدث عنها (غير صحيحة) وغير معتد بها شرعا (و)قولنا أيضا (إن كان بيع الغائب صحيحا) معتدا به شرعا (فهو) أي بيع الغائب (يلزم بصريح الإلزام) أي بالصيغ الصريحة فيه (ومعلوم أنه) أي بيع الغائب (لا يلزم بصريح الإلزام) أي بالصيغ الصريحة فيه (فيلزم منه) أي من كونه لا يلزم بصريح الإلزام (أنه) أي بيع الغائب (ليس بصحيح) ولا معتد به شرعا وهو المطلوب.

هذه هي صورة الإنتاج الذي يكون عن هذا المنتج الثاني.

(و)أما (وجه دلالة هذا النمط) والنوع من البرهان على المطلوب (على) سبيل (الجملة) لا التفصيل فهو ما تقرر في مجاري العقول من (أن) كل (ما يفضي) وينتهي (إلى المحال) وهو الذي لا يتصور في العقل وجوده (فهو محال وهذا) النمط من البرهان (يفضي) وينتهي (إلى المحال) وذلك يتحقق إن لم يدل على المطلوب برفع اللازم وتسليم نقيضه فإن لم يكن كذلك (فهو) أي هذا النمط (إذا محال) وذلك (كقولنا) في الإلهيات (لو كان الباري سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ

مستقرا على العرش) كما يقول المجسمة والحشوية (لكان) سبحانه (إما مساويا للعرش أو أكبر أو أصغر وكل ذلك محال) ضرورة أن ذلك كله من خواص الأجسام والمحدثات، وذات الباري تقدس ذكره ليست بجسم ولا حادثة (فما يفضي) وينتهي (إليه) أي المحال فهو (محال، وهذا) النمط من البرهان إن لم يسلم فيه نقيض اللازم التالي (يفضي) وينتهي (إلى المحال) الذي هو كون الذات العلية جسما وحادثة في هذا المثال ومخالفة الإجماع في الذي قبله (فـ) إذا كان كذلك فـ(ـهو إذا محال).

تنبيه: هذا النمط الذي يسلم فيه نقيض اللازم التالي فينتج نقيض المقدم يسمى قياس الخلف -بضم الخاء وفتحها، كما قال المحقق علي قصارة[1]-، إما لأنه ينجر إلى الخلف أي المحال على تقدير صدق نقيض المطلوب، أو لأنه ينتقل منه إلى المطلوب من خلفه أي من ورائه الذي هو نقيضه وليس هذا قياسا واحدا بل ينحل إلى قياسين أحدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي متصل يستثنى فيه نقيض التالي هكذا، لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت المحال ينتج لو لم يثبت المطلوب لثبت المحال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم[2].

هذا بيان ما هو منتج من هذه التسليمات.

(وأما الذي لا ينتج) من هذه التسليمات الأربع (فهو تسليم عين اللازم) وهو التالي لجواز كونه أعم من الملزوم وثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص، (فإنا لو قلنا) مثلا (إن كانت) هذه (الصلاة صحيحة) معتدا بها شرعا (فالمصلي متطهر) لا محالة (ومعلوم أن المصلي متطهر فلا يلزم منه) أي هذا التسليم وهو

---

(١) الحاشية على البناني على السلم/ ١٩٨

(٢) شرح التهذيب للملا اليزدي/ ٣٠١-٣٠٢

كونه متطهرا شيء فـ(ـلا) يلزم منه (صحة الصلاة ولا فسادها إذ قد تفسد الصلاة بعلة أخرى) كالإخلال بركن من أركانها (وكذلك) أيضا (تسليم نقيض المقدم لا ينتج عين اللازم ولا نقيضه) لجواز كونه أخص من اللازم التالي، ورفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم ولا وضعه وثبوته (فإنا لو قلنا) مثلا في المثال المتقدم (ومعلوم أن الصلاة ليست صحيحة) معتدا بها شرعا (فلا يلزم من هذا) التسليم -أي تسليم نقيض المقدم وهو عدم صحة الصلاة- (كون المصلي متطهرا ولا كونه غير متطهر) لأنه أعم منهما وثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص ولا رفعه.

(وتحقيق لزوم النتيجة من هذا النمط) البرهاني هو (أنه) أي الأمر والشأن (مهما جعل شيء لازما لشيء) آخر (فـ)ـإنه (ينبغي) ويجب صناعة (أن لا يكون الملزوم أعم من اللازم بل) يجب أن يكون (إما أخص) منه (أو مساويا) له وإلا لم ينتج البرهان شيئا، (و) بناء على ذلك (مهما كان) أي الملزوم (أخص فـ)ـإن (ثبوت الأخص بالضرورة) العقلية (يوجب ثبوت) اللازم (الأعم) لأنه -أي الأعم- جزء الأخص والشيء لا تحقق له بدون جزئه فلا سواد بدون اللون ولا انفكاك بينهما وهذا بين (إذ يلزم من ثبوت السواد) وهو أخص (ثبوت اللون) لكونه أعم منه (و)ثبوت الملزوم الأخص (هو الذي عنيناه) وقصدناه (بتسليم عين المقدم) لا غير (وانتفاء) اللازم (الأعم يوجب انتفاء) الملزوم (الأخص بالضرورة) العقلية (إذ يلزم من انتفاء اللون) الأعم (انتفاء السواد) الأخص (و) انتفاء اللازم الأعم (هو الذي عنيناه) وقصدناه (بتسليم نقيض اللازم) لا غير (وأما ثبوت) اللازم (الأعم فـ)ـإنه (لا يوجب ثبوت) الملزوم (الأخص فإن ثبوت اللون) الأعم (لا يوجب ثبوت السواد) الأخص (فلذلك قلنا) إن (تسليم عين اللازم لا ينتج) شيئا (وأما انتفاء) الملزوم (الأخص فـ)ـإنه (لا يوجب انتفاء) اللازم (الأعم ولا ثبوته فإن انتفاء السواد) الأخص (لا يوجب انتفاء اللون) الأعم (ولا ثبوته و)انتفاء الملزوم الأخص (هو الذي عنيناه)

وقصدناه (بقولنا إن تسليم نقيض المقدم لا ينتج) شيئا (أصلا) وهذا كله إن جعل الأعم لازما للأخص. (و) أما (إن جعل الأخص لازما للأعم فهو) أي هذا الجعل (خطأ) محض (كمن يقول) مثلا (إن كان هذا) الشيء (لونا فهو سواد) وهو بين الفساد، هذا كله إن كان اللازم أعم (فإن كان اللازم مساويا للمقدم) في العموم والخصوص (أنتج منه أربع تسليمات) تسليم المقدم والتالي اللازم وتسليم نقيضهما وذلك (كقولنا إن كان زنا المحصن موجودا فالرجم واجب) فإن سلم عين المقدم وقيل (لكنه) أي زنا المحصن (موجود) أنتج (فإذا هو) أي الرجم (واجب) وإن سلم عين اللازم التالي وقيل (لكنه) أي الرجم (واجب) أنتج (فإذا هو) أي زنا المحصن (موجود) وإن سلم نقيض اللازم التالي وقيل (لكن الرجم غير واجب) أنتج (فالزنا غير موجود) وإن سلم نقيض المقدم وقيل (لكن زنا المحصن غير موجود) أنتج (فالرجم غير واجب) فكل واحد من هذه التسليمات الأربع إلا وقد أنتج مثله في الآخر.

(وكذلك) أيضا (كل معلول له علة واحدة) فإنه مثل اللازم المساوي في كون كل منهما ينتج منه أربعة تسليمات وذلك (كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) فإنه لا علة لوجود النهار إلا طلوع الشمس فإن سلم عين المقدم في هذا المثال وقيل (لكنها) أي الشمس (طالعة) أنتج (فالنهار موجود) وإن سلم عين التالي اللازم وقيل (لكن النهار موجود) أنتج (فهي) أي الشمس (إذا طالعة) وإن سلم نقيض المقدم وقيل (لكنها) أي الشمس (غير طالعة) أنتج (فالنهار غير موجود) وإن سلم نقيض اللازم التالي وقيل (لكن النهار غير موجود) أنتج (فهي) أي الشمس (غير طالعة). هذا منتهى القول في هذا النمط الثاني.

(النمط الثالث: نمط التعاند)

يعني هذا هو (النمط) والنوع (الثالث) من أنماط البرهان وأنواعه الثلاثة وهذا النمط هو (نمط) أي طريق (التعاند) والتنافي بين طرفي البرهان في الصدق والكذب (و)هذا النمط (هو) من حيث حقيقته (على ضد ما قبله) من نمط التلازم (والمتكلمون) -وهم الذين يشتغلون بتصحيح العقائد الدينية ورد الشبه عنها بالأدلة اليقينية- (يسمونه) أي هذا النمط (السبر والتقسيم والمنطقيون) وهم الذين يشتغلون بالطرق والمسالك التي من شأنها أن يتوصل بها إلى التصور أو التصديق (يسمونه الشرطي المنفصل) لانفصال كل من طرفيه عن الآخر ومباعدته عنه إما في الاجتماع أو الارتفاع أو فيهما معا وقيل لاشتماله على أداة الانفصال وهي لفظة إما (ويسمون) أي المناطقة (ما قبله) من نمط التلازم (الشرطي المتصل) لاتصال مقدمه بتاليه صدقا ومعية (و) هذا النمط نمط التعاند (هو أيضا) من حيث ما تركب منه مثل نمط التلازم وذلك في كون كل منهما (يرجع) ويعود (إلى مقدمتين) أولاهما تشتمل على قضيتين والثانية تشتمل على إحدى تينك القضيتين أو نقيضها، (و)إلى (نتيجة) وهي نقيض المقدمة الثانية الاستثنائية دائما. هذا هو حال هذا النمط وصورته.

(و)أما (مثاله) أي هذا النمط المسمى بما ذكر فهو كقولنا (العالم) وهو كل ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض (إما قديم) أي غير مسبوق بالعدم (وإما حادث) أي مسبوق بالعدم (وهذه) المذكورة (مقدمة) كبرى (وهي قضيتان) باعتبار الأصل وإلا فهي الآن قضية واحدة وأما المقدمة (الثانية) فهي (أن تسلم إحدى) تينك (القضيتين) اللتين اشتملت عليهما المقدمة الأولى (أو) تسلم (نقيضها فيلزم منه) أي التسليم المذكور (لا محالة) ولا بد

(نتيجـة) لكـن هـذا ليـس على إطلاقه بـل القضية إن كانت حقيقيـة تمنع الجمع والخلو معا فإنه يشترط فيها شروط أربعة:

الشـرط الأول: أن تكـون مركبـة مـن الشـيء والمسـاوي لنقيضـه كمثـال المصنف.

أما المركبة من الشيء ونقيضه كقولنا العالم إما قديم أو غير قديم فعقيمة.

والشرط الثاني: أن تكون موجبة، أما السالبة كقولنا ليس البتة إما أن يكون العالم قديما وإما أن يكون حادثا فعقيمة؛ لأنه إذا سلب الانفصال لم يلزم من وجود أحد الطرفين أو نقيضه عدم الآخر.

والشـرط الثالـث: أن تكـون كلية أمـا الجزئية كقولنا قد يكـون إما أن يكـون المرء مطيعـا وإما أن يكـون عاصيـا فعقيمـة لجـواز أن يكـون العنـاد في بعـض الأحوال والاستثناء في وضع آخر.

والشـرط الرابـع: أن لا تكـون اتفاقيـة بـل عنادية حقيقـة. هـذه هي شـروط إنتاج هذا النمط.

(و)بهذه الشـروط المذكورة (ينتج فيه) أي في هذا النمـط (أربع تسـليمات) تسليم المقدم أو تاليه أو نقيض أحدهما. وإذا اتضح هذا (فإنا نقول) في المثال المتقـدم (لكنـه) أي العالـم (حـادث فـ)ـينتج (ليس بقديـم) ونقـول (لكنه) أي العالـم (قديـم فـ)ـينتج (ليس بحادث) ونقول (لكنـه) أي العالم (ليس بحادث فـ)ـينتج (هو قديم) ونقول (لكنه) أي العالم (ليس بقديم فـ)ـينتج (هو حادث) هذه أربع تسليمات نشأت عنها أربع نتائج.

(و)بيـان مـا ذكـر (بالجملـة) لا التفصيـل هـو أن (كل قسـمين متناقضيـن متقابلين إذا وجد فيهما شرائط التناقض) الثمانيـة (كمـا سبق) بيـان ذلـك في

«النظر الثاني» من الفصل الثالث من السوابق، (فـ)ـإنه (ينتج إثبات أحدهما) أي المتقابلين (نفي الآخر ونفي أحدهما) أي المتقابلين (إثبات الآخر) وإنما كان ذلك الأمر هكذا لاستحالة الجمع بين النقيضين والخلو من أحدهما، وهذه الشرائط الثمانية التي تسمى بالوحدات هي وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة القوة والفعل ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الإضافة ووحدة الشرط ووحدة الكل والجزء، وقد ذكر المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ منها ستة أسقط وحدة الشرط وأدرج وحدة المكان في وحدة الزمان.

(و)في هذا المقام يجب أن يعلم أنه (لا يشترط) في إنتاج ما ذكر (أن تنحصر القضية) يعني المقدمة (في قسمين) فقط (بل شرطه) أي إنتاج هذا النمط هو (أن تستوفي) وتستكمل (أقسامه) أي التعاند مهما كثرت (فإن كانت) الأقسام (ثلاثة) مثلا (فإنا نقول) في إجراء هذا النمط (العدد إما مساو أو أقل أو أكثر فهذه ثلاثة) أقسام (لكنها) أي هذه القسمة (حاصرة) لأفراد المقسم (فإثبات واحد) منها (ينتج نفي الآخرين) الباقيين (وإبطال اثنين) منها (ينتج إثبات الثالث وإبطال واحد ينتج انحصار الحق في الآخرين) الباقيين أي (في أحدهما لا بعينه) ضرورة كونه مترددا بينهما (و) أما التسليم (الذي لا ينتج فيه انتفاء واحد) فـ(ـهو أن لا يكون) التقسيم أو التعاند (محصورا) في أفراد لا يتجاوزها (كقولك زيد إما بالعراق وإما بالحجاز فهذا) التعاند (مما يوجب) ويستلزم (إثباتُ واحد) من الطرفين (نفيَ) الطرف (الآخر) فإذا قلت لكنه بالعراق استلزم أنه ليس بالحجاز وإذا قلت لكنه بالحجاز استلزم أنه ليس بالعراق، (أما إبطال واحد) منهما (فلا ينتج إثبات الآخر إذ ربما يكون) أي زيد في المثال المذكور (في صقع آخر) غير الحجاز والعراق فإنه لا مانع من ذلك.

قال الشيخ الرئيس: وإن كانت المنفصلة ذات أجزاء كثيرة متناهية فأيها استثنيت نقيضه أنتج البواقي على انفصالها وأيها استثنيت عينه أنتج نقيض البواقي ولا ينتج لك عين واحدة منها إلا استثناء نقيض الجميع غيره، وأما إذا كانت الأجزاء بلا نهاية فلا يفيد استعماله مثل أن تجعل محمولات الأجزاء الألوان الغير المتناهية أو شيء مما أشبه ذلك [١].

(وقول من أثبت رؤية الله تعالى بعلة الوجود لا يكاد ينحصر كلامه) والذين قالوا بهذا هم الأشاعرة ومنهم المصنف فقد قال هو نفسه رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الاقتصاد»: والثاني أنه سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ عندنا مرئي لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك إلا لذاته فإنه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب أن يكون مرئيا كما أنه واجب أن يكون معلوما [٢].

وقال الآمدي في «الأبكار»: أما الرؤية فيصح تعلقها بكل موجود عند أئمتنا وأن المصحح للرؤية الوجود على ما يأتي إلا عبد الله بن سعيد نقل عنه أنه قال لا تتعلق الرؤية بغير القائم بنفسه وأما الصفات فلا تتعلق بها حتى قال من رأى جسما أسود فما رأى سواده بل المرئي كونه أسود [٣].

نعم لا يكاد ينحصر كلامه وهو يسعى إلى أن يثبت رؤية البارئ تعالى بعلة الوجود في عدد معين من الاحتمالات الممكنة (إلا أن نتكلف له) أي لهذا الحصر (وجها) ما (بأن نقول) مصورين ذلك الوجه المتكلف: (تصحيح الرؤية) وتجويزها (لا يخلو إما أن يكون كونه) أي المرئي (جوهرا) وهو المتحيز بالذات عند المتكلمين والممكن الموجود لا في موضوع عند الفلاسفة (فـ)ـإن قيل إنه جوهر فإنه (يبطل بالعرض) وهو الموجود القائم بالمتحيز عند

---

(١) النجاة/ ٧٥

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد/ ٤٢

(٣) أفكار الأفكار/ ١/ ٤٨٤

المتكلمين والممكن الموجود في موضوع المقوم ما حل فيه (أو) يكون (كونه عرضا فـ)ـإن قيل إنه عرض فإنه (يبطل بالجوهر) إذ كل منهما يصح أن يرى (أو كونه سوادا أو لونا فيبطل بالحركة) وهي حصول الجسم في الحيز الثاني بعد حصوله في الأول أو كونان في مكانين في آنين وإذا بطل ما ذكر (فلا تبقى شركة لهذه المختلفات) في شيء (إلا في الوجود) فيكون هو المصحح للرؤية (و) لكن (هذا) الوجه المتكلف (غير حاصر إذ يمكن أن يكون قد بقي أمر آخر مشترك) بينهما (سوى الوجود لم يعثر عليه الباحث) وذلك (مثل كونه) أي المرئي (بجهة من الرائي مثلا فإن أبطل هذا) الوجه أيضا (فلعله) يرى (لمعنى آخر) غير الوجود (إلا أن يتكلف حصر المعاني) الممكنة (وينفي جميعها سوى الوجود فعند ذلك) الحصر والنفي (ينتج) هذا النمط وهذا التعاند.

(فهذه) المذكورات من أول الفصل المعقود في بيان صورة البرهان إلى هنا هي (أشكال البراهين) وأنواعها المنتجة (فكل دليل لا يمكن رده إلى واحد من هذه الأنواع الخمسة) التي هي نمط التعادل وهو القياس الحملي وتحته ثلاثة أنواع حسب ما ذكر المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ وإلا فهي أربعة ولعله اقتصر على الثلاثة كغيره لبعد الرابع عن الطبع، ونمط التلازم، ونمط التعاند، والأولى أن يقول الأنواع الثلاثة التعادل والتلازم والتعاند، إذ ما يندرج تحت التعادل صنف وليس نوعا، نعم كل دليل لا يمكن رده إلى واحد من هذه الأنواع الخمسة (فهو غير منتج البتة) أي قطعا (ولهذا شرح أطول من هذا ذكرناه في كتاب «محك النظر» و «معيار العلم») نعم قد أورد فيه ذلك مفصلا، وذو الرغبة في ذلك يرجع إليه.

(الفصل الثاني من فن المقاصد: في بيان مادة البرهان)

يعني أن هذا الفصل هو (الفصل الثاني من فن المقاصد وهذا الفصل) معقود ومرسم (في بيان مادة البرهان) التي يتألف منها (وهذه المادة هي المقدمات الجارية من البرهان مجرى الثوب من القميص و)مجرى (الخشب من السرير) في كون كل مادة وأصلا لما أضيف إليه وإذا كان كذلك (فإن ما ذكرناه) قبل من الأنماط الثلاثة في الفصل الأول من هذا الفن - أي في المقاصد - (يجري مجرى) ما يلحق المادة التي تصنع منها هذه الأشياء المحسوسات فيجري مجرى (الخياطة من القميص وشكل السرير من السرير) في كون كل يرد على مادة مخصوصة فتستحق به اسما مخصوصا تمتاز به عن كل ما يشاركها في الحقيقة والاسم فالخياطة إذا وردت على الثوب صار بها قميصا وشكل السرير إذا ورد على الخشب صار به سريرا وكذلك الأنماط الثلاثة إذا وردت على المقدمات التي سيذكرها قريبا صارت بها برهانا (و) هذه الصيرورة مرتبطة بتلك المادة عينيها فـ(ـكما لا يمكن أن يتخذ) ويجعل (من كل جسم) كيف ما كان (سيف و سرير) ولا قميص (إذا كان لا يتأتى) ولا يتهيأ (من الخشب قميص ولا من الثوب سيف ولا من السيف سرير فكذلك لا يمكن أن يتخذ) ويجعل (من كل مقدمة) كيف ما اتفقت (برهان منتج) المطلوب (بل) - انتقال - المتقرر في ذلك هو أن (البرهان المنتج لا ينصاغ) أي لا يؤلف (إلا من مقدمات يقينية) لا تحتمل النقيض بحال (إن كان المطلوب) بها أمرا (يقينيا) أي علميا قطعيا كالحقائق والمعتقدات (أو) من مقدمات (ظنية) تحتمل النقيض احتمالا مرجوحا (إن كان المطلوب) بها أمر ظنيا كما إذا كان حكما (فقهيا) متعلقا بكيفية عمل قلبي أو غيره هذا ما ذكره المصنف في هذا الشأن وفيما قاله نظر إذ البرهان مختص بما تألف من المقدمات القطعية دون غيرها. ويجاب بأنه أطلق البرهان وأراد القياس وهو

أعم من كونه برهانا أو غيره وعلى كل لا برهان إلا مما ذكر من اليقينيات وإذا تقرر هذا (فلنذكر) قبل مادة البرهان (معنى) لفظ (اليقين في نفسه) أي في عنوانه الأصلي الأولي دون ملاحظة ما يطرأ عليه من العناوين والاعتبارات الثانوية وإنما نذكر هذا المعنى هنا (لتفهم) أي تدرك (ذاته) أي حقيقته التي بها تحققه في الوجودين (ولنذكر) أيضا (مدركه) أي آلته التي بها يدرك (لتفهم) أي تدرك تلك (الآلة التي بها يقتنص) أي يدرك (اليقين) هذا على الجملة ما سنذكره هنا، اما على وجه التفصيل فإننا نقول في إيراد ذلك.

(أما اليقين) في نفسه وعنوانه الأولي (فشرحه) هو (أن النفس) الناطقة (إذا أذعنت) أي خضعت (للتصديق بقضية من القضايا وسكنت إليها واطمأنت بها ولها (فلها) أي النفس (ثلاثة أحوال) في ذلك، والأحوال جمع حال وهو ما يستقر في النفس من الكيفيات والهيئات السريعة الزوال كالصحة والمرض والفرح والحزن والألم ويقابله الملكة كالعلم والكتابة والصنعة، وهذه الأحوال الثلاثة:

(أحدها) أي هذه الأحوال الثلاثة هو (أن يتيقن) الإنسان حقيقة ذلك التصديق بتلك القضية (ويقطع) أي يجزم (به) أي بذلك التصديق (وينضاف إليه) أي ذلك القطع والجزم (قطع) أي جزمها (ثان) مغاير له (وهو أن يقطع) أي الإنسان (بأن قطعها) أي جزمها (به) أي بذلك التصديق (صحيح) أي مطابق للواقع نفس الأمر (ويتيقن) حصول (بأن يقينها فيه) أي في ذلك التصديق (لا يمكن) عقلا (أن يكون) حصل (به) أي فيه (سهو) أي ذهول، وهو زوال الشيء عن المدركة مع بقائه في الحافظة (و) كذلك (لا) يمكن فيه (غلط) أي نسيان وهو زوال الشيء عن المدركة والحافظة معا (ولا التباس) أي إخلاط واشتباه بشيء آخر وإذا كانت كذلك (فـ)ـإنه لا (يجوز الغلط) أي

النسيان واحتمال عدم الصواب (في يقينها الأول) الذي هو القطع بالتصديق في القضية المفروضة (ولا في يقينها الثاني) المنضاف إلى الأول وهو القطع بأن قطعها به صحيح (ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول) بحيث ينتفي عنها التردد وتجويز النقيض (بل) حرف انتقال لا ابطال كقوله تعالى(بل توثرون الحياة الدنيا) يعني أن شيئا من ذلك لا يعتري النفس في شأن هذا التصديق(تكون) أي النفس (مطمئنة) أي ساكنة الى ما قام بها من التصديق (آمنة من الخطأ) في الجزم به وليس هذا منتهى يقينها (بل) حرف انتقال أيضا يكون هذا اليقين (حيث) تكون في يقينها ملتبسة بحال (لو حكي لها) فيه (عن نبي من الأنبياء أنه أقام) أي أظهر (معجزة) أمرا خارقا للعادة مقرونا بالتحدي مع عدم المعارضة (و)بعد إقامته هذه المعجزة (ادعى) بعد ذلك (ما) أي أمرا أخر (يناقضها) أي يناقض وينافي مقتضاها أي تلك المعجزة وهو صحة ما أخبر به أولا (فلا تتوقف) أي النفس لحظة (في تكذيب الناقل) عنه ذلك (بل) حرف انتقال (تقطع) أي تجزم (بأنه كاذب) في نقله (أو تقطع) أي تجزم (بأن القائل) أي الذي أظهر المعجزة ثم ادعى ما يناقض مقتضاه (ليس بنبي) لاستحالة صدور ذلك من الأنبياء (وأن ما) أي الخارق الذي (ظن أنه معجزة) بمعجزة على الحقيقة، وإذ لم تكن كذلك (فهي) ضمير ما باعتبار لفظها (مخرقة) أي كذب واختلاق.

(وبالجملة) أي بجميع ما قيل وما يمكن أن يقال (فـ)إنه أي الأمر والشأن (لا يؤثر هذا) المذكور آنفا (في) حصول (تشكيكها) يعني شكها في التصديق الذي أذعنت إليه من قبل (بل) حرف انتقال (تضحك من قائله وناقله) لإتيانهما بما ينافي مقتضيات العقول ومجريات العادة (و) لكن (إن خطر) أي انقدح (ببالها) أي بقلبها أي النفس بمعنى الإنسان (إمكان) أي جواز - بالمعنى الكلامي لا المنطقي (أن يكون الله) تعالى (قد أطلع نبيا) من الأنبياء (على سر

به) أي ذلك السر (انكشف) أي ظهر (له) أي لذلك النبي المفروض (نقيض اعتقادها) أي النفس بمعنى الإنسان أعم من كونه نبيا أو غيره (فـ)ـإنه (ليس) يكون اعتقادها في هذا الحال متصفا بكونه (يقينا) أي علما لا يحتمل النقيض كما هو المفروض. هذا حال هذا اليقين وصورته.

أما (مثاله) أي هذا اليقين الذي لا يقبل النقيض فهو اعتقاد مضمون (قولنا الثلاثة أقل من الستة وشخص واحد لا يكون في مكانين) أي في آن واحد (والشيء الواحد) أي بجمع أنواعه السبعة (لا يكون قديما) أي غير مسبوق بعدم (حادثا) أي مسبوقا بعدم بناء على ما هو الحق في معنى القديم والحادث وإلا فعلى مذهب الفلاسفة لا تنافي بينهما، وكما لا يكون حادثا قديما، كذلك لا يكون (موجودا معدوما) ولا (ساكنا متحركا في حالة واحدة) فالإخبار بنقيض هذه المذكورات عبث وتجويز وقوعه مكابرة. هذه هي الحالة الأولى.

(الحالة الثانية) أي من أحوال النفس الثلاثة عند التصديق بقضية ما (أن تصدق بها) أي القضية (تصديقا جزما) أي جازما (لا تتمارى) أي لا تشك (فيه ولا تشعر ب) إمكان وجود (نقيضها) أي تلك القضية التي هي محل التصديق المذكور (البتة) أي قطعا (ولو أشعرت بـ)ـإمكان وجود (نقيضها تعسر) وصعب (إذعانها) وخضوعها (للإصغاء) أي الميل وللاستماع (إليه) أي ذلك النقيض إذ لا تجوز وقوعه (ولكنها) أي النفس (لو) فرض أنها (ثبتت وأصغت) أي مالت واستمعت (وحكي لها) ثبوت (نقيض معتقدها عن من هو أعلم الناس عندها كالنبي أو صديق أورث ذلك) الإصغاء والاستماع للنقيض المحكي عمن ذكر (فيها توقفا) عن الحكم في ذلك فلا تقطع بنفيه ولا بثبوته (ولنسم هذا الجنس) أي النوع من التصديق (اعتقادا جزما) أي جازما (وهو) أي هذا الاعتقاد أو التصديق (أكثر اعتقادات عوام المسلمين

واليهود والنصارى في معتقداتهم وأديانهم) إذ لا يمكنهم الجزم بنفي نقيض ما اعتقدوا إن حكى لهم ثبوته عمن يعتقدون فيه الاتصاف بالأعلمية والنطق بالصواب (بل) -حرف انتقال- هو (اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرة مذاهبهم بطريق الأدلة) العقلية والنقلية والمركبة منهما (فإنهم) أي المتكلمين (قبلوا المذهب) الذي ينتمون إليه (والدليل) الذي ينصرونه به (جميعا) حال من المذهب والدليل فأخذوا به (بحسن الظن) أي بسبب ظنهم الحسن فيه وهم (في) زمن (الصبا) وهو ما دون البلوغ (فوقع عليه) أي ذلك المذهب (نشؤهم) وتكوينهم الفكري والعقدي منذ ذلك الحين ولما كبروا وتأهلوا للنظر وجدوا قنواته قد فتحت في عقولهم وفق ما نشأوا عليه من المعتقدات فلم يجدوا بدا من السير على وفق ذلك في الهدم والبناء المعرفي فلم يستقلوا بالنظر عما نشأوا عليه وهكذا حال جماهير الخلق (فإن المستقل بالنظر الذي يستوي ميله) الفكري والنفسي (إلى الكفر والإسلام عزير) أي قليل، وقد يعد معدوما. هذه هي الحالة الثانية.

(الحالة الثالثة) والأخيرة من أحوال النفس عند التصديق بقضية ما (أن يكون لها سكون) أي اطمئنان (إلى الشيء) المطلوب (والتصديق به وهي) مع ذلك قد (تشعر ب)إمكان ثبوت (نقيضه أو لا تشعر لكن لو) فرض أنها (أشعرت به لم ينفر طبعها) أي مجازها وحالتها الوحدانية والنفسية (عن قبوله) أي الرضا به (وهذا) السكون المذكور (يسمى ظنا) لعدم الجزم بنفي النقيض (وله) أي الظن أو مسماه (درجات) متفاوتة (في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تحصى) إما لعدم تناهيها وهو ممنوع لاستحالة دخول اللامتناهي إلى الوجود المتناهي وما لم يدخل إلى الوجود لا يوصف بكونه لا يحصى، وإما لكثرتها كثرة تنبو عن الإحصاء مع تناهيها وهو المراد ويؤيده قوله فيما بعد: -(وهكذا لا يزال يترقى قليلا قليلا إلى أن ينقلب الظن علما عند الانتهاء إلى حد

التواتر)- إذ ما لا يتناهى لا حد له ولا غاية وقد جعل له المصنف حدا وغاية فدل ذلك على أن مراده الكثرة التي تنبوا عن العد والإحصاء، وعلى كل حال الظن لا قرار له، وهذا يشهد عليه واقع حاله (فـ)ـإن (من سمع من) شخص (عدل) وهو من يجتنب الكبائر ويتقي في الغالب الصغائر (شيئا) ما (سكنت) أي مالت (إليه نفسه) واطمأنت بتصديقه (فإن انضاف إليه) عدل (ثان زاد) هذا (السكون) أي الميل والاطمئنان (وإن انضاف إليه) عدل (ثالث زاد) هذا (السكون) أي الميل (والقوة) أي الرجحان (فإن انضاف إليه تجربة) أي اختبار (لصدقهم) أي العدول الثلاثة أي العدول الثالثة الذين انضاف بعضهم لبعض (على الخصوص) بأن تكون قد جربتهم واختبرتهم في عدة قضايا فوجدتهم صديقين (زادت القوة) أي الرجحان (فإن انضافت إليه) أي صدق العدول (قرينة) أي أمارة وعلامة (كما إذا أخبروا) أي العدول الثلاثة مثلا (عن أمر مخوف و) هم في ذلك الحال (قد اصفرت وجوههم واضطربت أحوالهم) الظاهرة عليهم (زاد) ذلك (الظن) قوة ورجحانا على ما قبله من الدرجات (وهكذا) دواليك (لا يزال) الظن (يترقى) في درجات القوة والرجحان (قليلا قليلا) أي تدريجا شيئا فشيئا (إلى أن ينقلب) ويتحول هذا(الظن علما) لا يقبل احتمال النقيض وذلك الانقلاب والتحول يكون (عند الانتهاء) أي البلوغ في القوة (إلى حد التواتر) وهو أن يكون عدد المخبرين جميعا يستحيل عادة اتفاقهم على الكذب، هذا ما قاله المصنف في هذا الشأن.

وفي هذا الذي قاله نظر من وجوه ثلاثة:

الأول: أن جعله الظن درجات مبني على أن الظنون تتفاوت، والحق أنه لا تفاوت فيها كما هو مذهب القاضي والشيخ أبي إسحاق إذ الشيء لا يتفاوت مع ما يشاركه في الحقيقة إلا بأمر زائد يقوم به وهو في الظنون ممنوع لأنها عرض والزائد الذي به التفاوت عرض، والعرض لا يقوم بالعرض، ولا يقال

إن الإنسان يجد في نفسه بعض الظنون أقوى من بعض، إذ ما يجده في نفسه ليس ظنا واحدا زاد على غيره في القوة والرجحان بل هو ظنون أخرى قامت بنفسه فتوهم أنها ظن واحد.

الثاني: أنه قال إن الظن عند حد التواتر ينقلب علما وهذا ممنوع لاستحالة انقلاب الحقائق بل الذي يحصل هو أن العلم يخلف الظن ولعل هذا هو مراده وإن كان ظاهر كلامه يدل على خلافه.

الثالث: أنه قال إن الظن ينقلب علما عند حد التواتر، فإن قصد بحد التواتر العدد الذي يحصل عنده العلم فالأمر ظاهر إلا أنه يعكر عليه تقييد المخبرين بالعدالة وتعداد القرائن والمتواتر لا يشترط فيه شيء من ذلك، وإن قصد به ما يحصل عنده العلم وهو أعم من كونه عددا أو قرائن، ورد عليه أن ما يفيد العلم بواسطة القرائن لا يقال فيه بلغ حد التواتر إلا مجازا فيكون استعمال حد التواتر فيه وفي العدد جمعا بين الحقيقة والمجاز، والجمهور على منعه، خلاصة القول: أن المصنف يرى هذا الذي ذكره، وقد علمت ما فيه، هذا ما يتعلق ببيان هذه الأحوال.

(والمحدثون يسمون أكثر هذه الأحوال) أي الظنون المتفاوتة في القوة والضعف (علما ويقينا) عطف مرادف للتفسير (حتى) إنهم (يطلقون القول بأن الأخبار) الآحادية التي تشتمل أي تحتوي (عليها) كتب الحديث (الصحاح) كالموطأ وصحيحي البخاري ومسلم (توجب العلم والعمل) معا ولهذا تراهم يستندون إليها في بناء المعتقدات وكشف الحقائق العقلية.

(وكافة الخلق) أي عامتهم (إلا آحاد) أي أفراد (المحققين) وهم الذين يوردون المسائل على الوجه الحق أو مقرونة بأدلتها (يسمون الحالة الثانية) من أحوال النفس عند التصديق بالقضايا التي تقدم بيانها (يقينا) أي علما

(ولا يميزون بين الحالة الثانية) هذه (و)الحالة (الأولى) لما بينهما من شديد التشابه في الجزم (والحق) أي الحكم المطابق للواقع ونفس الأمر (أن اليقين هو) التصديق (الأول) الذي ذكرناه في الحالة الأولى (و) أما التصديق (الثاني) الذي ذكرناه في الحالة الثانية فهو (مظنة) أي محل الظن (الغلط) أي الخطأ وما كان كذلك فليس بيقين (فإذا ألّفت) أي ركبت (برهانا) أي قياسا (من مقدمات يقينية) تتبادر إلى النفس (على الذوق الأول) يعني به البديهة أو الضرورة و يحتمل أن يكون المراد به ذوق المحققين كما تقدم وفيه بُعد إذ مقدمات البرهان يستوي فيها الخاص والعام كما سيتضح قريبا (ورعيت صورة) أي هيئة (تأليفه) وتركيبه بأن تكرر فيه الحد الوسطُ الجامع بين الأصغر والأكبر (على الشروط الماضية) في أنماط البرهان (فالنتيجة) حينئذ تكون (ضرورية) أي بذاتها لا من جهة اللزوم عن القياس ولا تكون كذلك إلا إذا نشأت عن مقدمات ضرورية بذاتها بأن يكون التلازم بين حدودها في الجوهر والطبيعة وتكون كذلك (يقينية) أي عِلمية لا تحتمل النقيض (يجوز الثقة بها) بل يجب إذ اليقين لا يجوز العدولُ عنه إلى غيره، ويمكن أن يُوجه كلامه بأنه قصد الجواز المنطقي الذي يكون جهةَ القضية وهو الإمكانُ العام (هذا) المذكور آنِفا من قوله -(أما اليقين فشرحُه أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت إليها فلها ثلاثة أحوال إلى هنا)- هو (بيان نفس) أي ذات (اليقين) وحقيقة عنوانه وحقيقة عنوانه الأصلي الأولي.

وأما بيان مداركه وآلاته التي بها يقتنص فإنه يصرف إلى بيانها القول هنا فيقال في ذلك (أما مدارك) جمع مدرَك وهو الآلة أو الأداة التي بها يحصل الإدراك (اليقين) وهو التصديق الجازم الذي لا يحتمل النقيض (فـ)ـبيانها هو أن (جميع ما يتوهم) أي يحصل في الوهم وهو قوةُ يتأتى بها إدراك الجزئيات التي ليس طريقها الحس، لكن المراد به هنا ما هو أعم وهو الذهن أو النفس

وبذلك يكون معنى كلامه هذا هو كل ما يقع في النفس (كونه مدركا) أي آلة لإدراك ما ينتمي (لليقين و)إدراك (الاعتقاد) أي حكم الذهن (الجزم) أي الجازم (ينحصر) أي بالاستقراء (في سبعة أقسام)، وعبارته في ((المحك)) توهم أنها أكثر، وعبارته فيه هي قوله: «ومجامعها -[أي المدارك]- فيما حضرني الآن ينحصر في سبعة أقسام»، وفي ((المعيار)) جعلها أربعة أصناف وعبارتُه مع تصرف بالإيجاز والاختصار: «المقدمات تنقسم إلى يقينيات صادقة واجبةِ القبول وإلى غيرها والقسم الأول باعتبار المدرك أربعة أصناف: الصنف الأول الأوليات الثاني المحسوسات الثالث المجربات الرابع القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط ولكن لا يعزب عن الذهن أوساطها».

هذه هي أعيان وأفراد هذه المدارك على وجه الجملة، وإذ قد تبين حالها مجملة نوردها على وجه التفصيل فنقول:

المدرك (الأول) من المدركات السبعة (الأوليات) أي المقدمات الموصوفة بكونها أوليات. قال ابن سينا يقال لها أولية من وجهين أحدهما من جهة أن التصديق بها حاصل في أول العقل مثل أن الكل أعظم من الجزء، والثاني من جهة أن الإيجاب فيها أو السلبَ لا يقال على ما هو أعمُ من الموضوع قولا كليا [1] (وأعني بها) أي هذه الأوليات القضايا (العقليات) أي المدركة بالعقل (المحضة) أي الخالصة من جميع شوائب ما هو أجنبي عن العقل كالحس (التي أفضى) أي وصل وانتهى (ذات العقل) أي نفسه فلإضافة للبيان من باب قولهم شجر الأراك فيكون معنى هذا الكلام التي أفضى العقل ذاته (بمجرده) واوصل (إليها) أي من غير استعانة) على إدراكها (بحس) والحس هو إدراك خاص يخلقه الله تعالى في محال مخصوصة ويسمى في كل محل باسم خاص،

(١) النجاة/ ٩٧

فإن خلق في الأذن سمي سمعا، وإن خلق في الحدقة سمي بصرا، وإن خلق في الأنف سمي شما وإن خلق في اللسان سمي ذوقا، وإن خلق في الكفين سمي لمسا هذا على مذهب أهل الحق الذين لا ينسبون التأثير لغير الله تعالى، وأما على مذهب الحكماء فهو قوة مودعة في هذه المحال يتأتى بها الإدراك (أو) استعانة بـ(ـتخيل) وهو إدراك لشيء الموجود في المادة على هيئات مخصوصة به محسوسة من الأين والوضع في حالتي حضوره وغيبته (و)كما أن هذه العقليات تدرك بالعقل ذاته من غير استعانة بحس أو تخيل (جبل) أي فطر (على التصديق بها) ضرورة بحيث لا يجد الإنسان إلى الانفكاك عنها سبيلا وذلك (مثل علم الإنسان بوجود نفسه) أي ذاته (وبأن الواحد) أي بجميع أنواعه السبعة (لا يكون قديما) أي غير مسبوق بعدم (حادثا) أي مسبوقا بعدم (وأن النقيضين) وهما الأمران المتمانعان بالذات، أي الأمران اللذان يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الأمر انتفاء الآخر وبالعكس (إذا صدق) أي ثبت (أحدهما كذب) أي ارتفع الآخر ضرورة (وأن الاثنين أكثر من الواحد ونظائره من التصديقات التي تهجم على النفس ولا يجد الإنسان إلى الانفكاك عنها سبيلا.

(وبالجملة) أي بجميع ما قيل هنا وما يمكن أن يقال على سبيل الإجمال دون التفصيل هو أن (هذه القضايا) أي التي تسمى الأوليات (تصادف) أي توجد (مرتسمة) أي منتقشة (في العقل) مثل ارتسام وانتقاش المرئيات الحسية في الحدقة والمرآة (منذ وجوده) أي العقل (حتى يظن العاقل) وهو المدرك بالقوة الناطقة (أنه لم يزل) أي فيما غبر من ماضيه (عالما بها) في جميع آنات وجوده (و) إن كان في الحقيقة قد تجدد علمه بها بعد أن كان خلوا منها في مبدإ وجوده وفطرته كما قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا﴾ إلا أنه (لا يدري متى تجدد) يعني حصل علمه بها وذلك للتدرج

في حصولها وطول العهد (و) لأنه كذلك (لا يقف) أي لا يتوقف (حصوله) أي العلم بها (على أمر) ما (سوى وجود العقل) وهو نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية، وهذا أسلم الأقوال[1]، وإنما قلنا إن ذلك لا يتوقف إلا على وجود العقل (إذ يرتسم) أي ينتقش (فيه الموجود) أي صورته أو مثاله على خلاف بين الحكماء أرباب الحقيقة والشبح. أما المتكلمون فإنهم لا يقولون بارتسام شيء من ذلك لنفيهم الوجود الذهني وإنما يقولون بالإضافة والتعلق نعم يرتسم فيه الموجود (مفردا) احترازا مما إذا كان مركبا مع غيره فإنه لا يرتسم في العقل ابتداء من غير قصد كما سيأتي توضيحه قريبا (و) كذلك يرتسم فيه (القديم) أي صورته أو مثاله (مفردا) أيضا (والقوة المفكرة) وهي التي تحلل الصور وتركبها وتحلل المعاني وتركبها فتارة تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وتارة تركب الصورة بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى وتسمى مفكرة إن تصرفت بمعونة العقل ومتخيلة إن تصرفت بمعونة الوهم، ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ هذه القوة المفكرة هي التي (تجمع) أي تركب (هذه المفردات) أي صورها أو مثلها المرتسمة في العقل (فتنسب بعضها إلى بعض) فتكذب تارة وتصدق أخرى وذلك (مثل أن) تجمع بين القديم والحادث في الإثبات فتقول (القديم حادث فيكذب العقل به) أي هذا الجمع والتركيب (و)أن تجمع بينهما في السلب فتقول (القديم ليس بحادث فيصدق العقل به) أي هذا الجمع والتركيب (فلا يحتاج) الإدراك وحصول العلم والمعرفة (إلا إلى ذهن) وهو قوة تعد النفس لإدراك العلوم الضرورية والنظرية (ترتسم) أي تنتقش (فيه المفردات) أي صورها أو مثلها (وإلى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات) أي صورها أو مثلها المرتسمة في الذهن

(١) شرح السلم للملوي/ مع حاشية الصبان/ ٢٠.

(إلى البعض فينتهض العقل) أي يتحرك ويقوم (على) وجه (البديهة إلى التصديق أو التكذيب) من غير التفات إلى شيء يستعين به في الحكم بذلك، بل تصور الطرفين والنسبة بينهما كاف.

المدرك (الثاني) من المدركات السبعة (المشاهدات الباطنة) وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة إحدى الحواس الخمس الباطنة التي أثبتها الفلاسفة وهي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة وتسمى القضايا المدركة بها وجدانيات (وذلك كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه وجميع الاحوال الباطنة) من لذة وألم وحزن وحب وبغض وكراهة وغير ذلك من هذه المدركات (التي يدركها من ليس له الحواس الخمس) الظاهرة وهي: السمع والبصر والشم والذوق واللمس كما يدركها من هي له (فـ)ـإذا علمت هذا أدركت أن (هذه) الأحوال الباطنة (ليست) هي مما يتعلق بها شيء (من الحواس) الظاهرة (الخمس) حتى يفتقر في إدراكها إلى وجودها (ولا هي) أمور (عقلية) ينفرد العقل بإدراكها حتى يشترط وجوده لإدراكها (بل) حرف إنتقال، إن البهائم وهي الحيوانات العجم (تدرك هذه الأحوال) الباطنة (من نفسها بغير عقل وكذا) يدركها (الصبي) وهو لا عقل عنده، قال في «المواقف» وهي قليلة النفع في العلوم لأنها غير مشتركة فلا تقوم حجة على الغير، زاد الجرجاني لأن ذلك الغير ربما لم يجد في باطنه ما وجدناه (و)هذا ما يتعلق بهذه الأحوال المدركة في الباطن على الوجه الذي تقدم بيانه، أما القضايا التي تسمى (الأوليات) التي سبق بيانها فإنها (لا تكون للبهائم ولا للصبيان) لما تقدم من أنها تفتقر إلى وجود العقل ولا عقل عند البهائم والصبيان.

هذا ما تيسر ذكره في هذا المرك الثاني.

المدرك (الثالث) من السبعة (المحسوسات الظاهرة) وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة إحدى الحواس الخمس الظاهرة وذلك (كقولك) فيما يدرك بالبصر الثلج ابيض والقمر مستدير والشمس مستنيرة وغير ذلك فإن هذه القضايا حكم فيها العقل بثبت محمولاتها لموضوعاتها بواسطة البصر (وهذا الفن) أي فن المحسوسات الظاهرة (واضح) لا يحتاج إلى كثرة تأمل وإمعان نظر، (لكن الغلط) أي الخطأ (يتطرق) أي يتخذ طريقا (إلى الإبصار) وهو الإدراك بحاسة البصر (لعوارض) تعرض إما في الشيء المدرك (مثل بعد مفرط وقرب مفرط أو) تعرض في المدرك مثل (ضعف العين) أي الحدقة (وأسباب الغلط في الإبصار) أي الإدراك بحاسة البصر (التي هي) عارضة له في حال ما إذا كان(على) وجه (الإستقامة) وهو إدراك المبصر في موضعه، (ثمانية)وهي أضداد المعاني التي بها يتم إدراك المبصرات على ما هي عليه في الواقع وهي البعد غير المفرط والوضع المخصوص والضوء واقتدار الحجم والكثافة وشفيف الهواء والزمان وصحة البصر فإذا اجتمعت هذه المعاني الثمانية للمبصر أدرك المبصر على ما هو عليه إدراكا محققا وإن عدم بعض هذه المعاني فليس يدركه على ما هو عليه إدراكا محققا[1].

هذا ما يتعلق بالإبصار بالشيء في موضعه، والذي يكون في حال هذه الاستقامة.

(و) أما الإبصار (الذي) يكون (ب)سبب الإنعكاس، وهو إرتداد الضوئي إلى العين عند اصطدامه بحائل صقيل كالمرآة او الذي يكون بسبب (الإنعطاف) وهو إدراك الشيء في غير موضعه في نفس الأمر بل يدرك في موضع آخر يسمى موضع الخيال وهو يتحدد بوضع البصر والخيال المضاف إليه عبارة عن

---

(١) مناظرة ابن الهيثم ١/ ٣٧٤.

صورة المبصر الذي يدركه البصر من وراء جسم مخالف إذا كان البصر مائلا على الأعمدة التي تخرج من الشيء المبصر إلى سطح الجسم المخالف، قال أبو الحسن كمال الدين الفارسي: «كل جسم متلون مضيء يكون في جسم مخالف فإن صورته تمتد في جسمه على خطوط مستقيمة ثم ينعطف في الهواء ويمتد فيه على خطوط مستقيمة بعضها يجتمع عند نقطة واحدة في الهواء وإذا كان البصر عند تلك النقطة فإنه يدرك ذلك المبصر بالإنعطاف..

وإن أمكن الإدراك باستقامة فلنقطة واحدة فقط[1].

وقال أيضا في فصل كيفية الإدراك بالإنعطاف السّمكان اللذان يمتد عليهما وينعطف ضوء نقطة إلى أخرى، هما اللذان يمتد وينعطف عليهما ضوء الأخرى إلى الأولى وكل جسم شفيف يخالف الهواء لا يمنع رؤية ما وراءه كالماء والزجاج والبلور، ولما قام البرهان على أن البصر لا يدرك بالإستقامة من وراء المخالف سوى نقطة واحدة علمنا أن إدراك تمام الصورة إنما هو من الضوء الممتد من البصر إلى سطح المشف المخالف المنعطف إلى البصر وإذا أدرك البصر صورة المبصرات التي في المخالف في موضع من الهواء فإن فرض مكان البصر نقطة مضيئة خرج عنها مخروط ضوء إلى السطح وانعطف إلى المجسم الأول الى المبصرات في وقت واحد وحالة واحدة وكذلك حال نقطة قريبة من البصر وليس وقت من الأوقات أخص بهذه الحال من غيره بل هذه طبيعة الضوء واللون فكل نقطة من المبصر تمتد صورتها إلى كل نقطة في الهواء ولذلك يرى جماعة متفرقة في بلاد شتى كوكبا بعينه من السماء في وقت بعينه فيلزم أن يكون كل نقطة في الهواء يمتد منها إلى سطح كل جسم مشف فيه مبصر من المبصرات مضيء في جسم مركب من مخروطين فالمستقيم

---

(١) تنقيح المناظر / مخطوط

منهما تام الخ.... فهذه كيفية إدراك البصر بالإنعطاف.[1]

نعم إذا حاصل الإبصار بطريق الانعكاس أو الانعطاف المذكورين (فـ)إنه (يتضاعف فيه أسباب الغلط) فإنه لا شيء مما يدرك بالإنعكاس يخلو من الغلط لأن نفس الإنعكاس يضعف الصورة ويغيرها ولون المنعكس ممتزج بلون المرآة وكل مدرك بالإنعكاس مدرك في مقابلة البصر في جهة محدودة وجميع المبصرات ليست كذلك، فهذه الأسباب الثلاثة للغلط موجودة في جميع المدركات بالإنعكاس والمعاني الأربعة التي هي الضوء واللون والبعد والوضع لا تدرك من الضوء، المنعكسة على ما هي عليه البتة فالمعاني الجزئية الباقية عروض الغلط فيها لخلل في أحد الشروط الثمانية كما تقدم لكن عروض الغلط في الإنعكاس أكثر منه في الإستقامة وأسرع، والأغلاط التي تعرض من أجل الإنعطاف شبيهة بأغلاط الإنعكاس فإن المدرك في الإنعطاف مدرك في غير موضعه لكونه مدركا في موضع الخيال فيكون وضع المدرك غير وضعه - أي في نفس الأمر - وبعده غير بعده وأن الإنعطاف يضعف صورة ضوء المبصر ولونه، ويعلم هذا إذا نظر إلى ماء في الإناء والبصر مائل على الأعمدة ميلا كثيرا ثم يتحرك إلى أن ينتهي إلى العمود فيجد فرقا كثيرا ولا سبب إلا الإنعطاف وما يكون معه من الإستقامة يعرض فيه أغلطها أيضا ويزيد بغلط الوضع والبعد وضعف الضوء واللون.[2]

هذا ما يتعلق ببيان حال هذين الضربين من الإبصار.

(و) قد أوردناه موجزا (و إستقصاء ذلك في هذه العلاوة) أي الأمر الزائد على ما نحن بصدد بيانه(غير ممكن) أي صناعة وإلا فلا مانع منه عقلا ولا عادة (فإن أردت أن تفهم منه) أي الغلط في الإبصار (أنموذجا) أي مثالا (فأنظر

(١) نفس المصدر

(٢) نفس المصدر السابق

إلى طرف الظل ف)إنك (تراه ساكنا) ملازما حيزا واحدا (والعقل يقضي) أي يحكم (بأنه متحرك) غير ملازم حيزا واحدا (و)انظر (إلى الكواكب) في السماء (ف)إنك (تراها ساكنة) ملازمة حيزا واحدا (وهي) في الحقيقة ونفس الأمر (متحركة) غير ملازمة حيزا واحدا (و) أنظر (الى الصبي في أول نشوئه والنبات في أول النشوء وهو في النمو والتزايد في كل لحظة على التدريج ف)إنك (تراه واقفا وأمثال ذلك) أي انموذج الغلط في الإبصار (مما يكثر) فالنقتصر على هذا القدر فإنه كاف بالنسبة لبيان ما نحن فيه.

المدرك (الرابع) من السبعة (التجربيات) وهي قضايا يحكم بها العقل بسبب مشاهدات متكررة مع إنضمام قياس خفي منتج لليقين وهو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد لابد له من سبب وإن لم نعرف ماهيته وكل ما علم السبب علم المسبب قطعا(وقد يعبر عنها) أي التجربيات (بإطراد العادات) يعني يعبر عنها بالعادات المطردة (وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة والخبز مشبع والحجر هاو إلى أسفل) إذا أطلق من عال(والنار صاعدة إلى فوق) في حال إشتعالها (والخمر مسكر والسقمونيا) وهو نبات يستخرج منه دواء (مسهل) وغير ذلك من القضايا التي يحكم فيها العقل بواسطة التجربة وهي من حيث حصول اليقين بها إضافية إذ لا يدركها إلا من حصلت له عن تجربة، فلا تدرك لمن سواه، فإذن المعلومات التجريبية يقينية عند من جربها) أما من لم يجربها فلا، (والناس يختلفون في هذه العلوم) التجريبية (لإختلافهم في التجربة) اي في إجرائها والتفطن لما قد يخفى من نتائجها (فمعرفة الطبيب) اليقينية الناشئة عن التجربة(بأن السقمونيا مسهل) مثلا هي (كمعرفتك) اليقينية (بأن الماء مرو) بلا فرق (وكذلك الحكم بأن المغناطيس جاذب للحديد عند من عرفه) اي بالتجربة أما من لم يعرفه فإنه لا يمكنه الحكم بذلك إلا عن تقليد (وهذه) المذكورات في المثل المتقدمة من (غير

المحسوسات) العينية (لأن مدرك الحس هو أن هذا الحجر) أي المحسوس المشاهد(يهوي إلى الأرض) وأن هذا السقمونيا المعين مسهل وأن هذا الماء المعين مرو الخ (وأما الحكم بأن كل حجر هاو) وكل سقمونيا مسهل وكل ماء مرو (فهي قضية) كلية (عامة) تنطبق على أفراد لا حصر لها (لا) أنها(قضية) محصورة (في عين) أي فرد معين (وليس للحس) مدرك (إلا قضية) محصورة (في عين) أي فرد معين اذ لا تعلق له إلا بالجزئيات أما الكليات فمن مدركات العقل لا غير (و) هذا الذي ذكر في شأن هذه الأمثلة هو (كذلك) ما يقال في نظائرها وذلك مثل ما (إذا رأى) الشخص شيئا (مائعا وقد شربه) أي بعد أن رآه (فسكر) أي غاب عقله (فحكم) أي بعد أن صحا من سكره (بأن جنس هذا المائع) الذي شربه فسكر (مسكر، فالحس لم يدرك) من جنس هذا المائع المذكور (إلا شربا) أي شرابا او شرب شراب واحد (وسكرا واحدا معينا) وهو هذا السكر القائم به وإذا كان كذلك(فالحكم في) أي على(الكل) أي كل فرد من أفراد جنس هذا المائع (اذا) إنما (هو للعقل) ضرورة أن الحس لا تعلق له بالكليات كما تقدم(ولكن) هذا الحكم على الكل وإن كان للعقل فليس من محض مدركاته، وإنما هو (بواسطة الحس أو) يعني بل - حرف اضراب - فيكون أصل هذا الكلام بل (ب) واسطة (تكرر الإحساس)أي بالسكر عند وجود الشرب لهذا المسكر(مرة بعد أخرى إذ المرة الواحدة) من السكر عقب الشرب (لا يحصل العلم بها) لاحتمال أن يكون ذلك حصل اتفاقا أو عن أسباب أخرى هيجها الشرب مثلا (فمن تألم له موضع) في جسده (فصب عليه مائعا فزال آلمه) عقب ذلك (لم يحصل له العلم بأنه) أي بأن ذلك المائع هو (المزيل) للألم (إذ يحتمل أن زواله) عقب ذلك كان(بالاتفاق) أي بالصدفة ولا علم مع وجود الإحتمال (بل) - انتقال - (هو) اي هذا الأمر والشأن(كما لو قرأ عليه) أي

ذلك الموضع المتألم (سورة الإخلاص) مثلا (فزال) ألمه عقب ذلك (ف) إنه في هذا الحال (ربما يخطر له) في نفسه (أن إزالته) كانت (بالاتفاق) أي الصدفة (فإذا تكرر) منه هذا الفعل أي صب ذلك الماء على الموضع المتألم أو قراءة سورة الإخلاص عليه (مرات كثيرة في أحوال مختلفة) فزال الألم كالمرة الأولى (إنغرس) أي إستقر حينئذ (في النفس يقين وعلم بأنه) أي ذلك المائع أو قراءة سورة الإخلاص هو (المؤثر) في إزالة الألم أي بإذن الله لا بطبعه (كما حصل) يقين وعلم (بأن الإصطلاء بالنار مزيل للبرد و) أن أكل (الخبز مزيل لألم الجوع) أي بإذن الله تعالى أيضا فإنه لا شيء يوجد أو يعدم إلا بإرادته تعالى (وإذا تأملت هذا) الذي ذكر (عرفت أن العقل قد ناله) اي أدركه (بعد التكرر على الحس بواسطة قياس خفي إرتسم) معناه (فيه) أي في العقل لا بمجرد الإحساس والتكرر (ولم يشعر بذلك القياس) الخفي حال إصدار الحكم (لأنه لم يلتفت إليه) لبينه (ولم يشغله بـ) ـالبحث عن (لفظ) يدل عليه لظهوره ووضوحه عنده (وكأن العقل يقول) في بناء هذا القياس الخفي حال إرادة الحكم (لو لم يكن هذا) الشيء الذي تكرر الإحساس به على نهج واحد من غير تخلف (لسبب يقتضيه) أي يوجبه (لما اطرد) وتتابع حصوله (في) الحال (الأكثر) والتالي باطل بالمشاهدة فالمقدم مثله فيثبت نقيضه وهو أن تكرر الوقوع على نهج واحد إنما هو لسبب يقتضيه وهو المطلوب (ولو كان) حصوله (بالاتفاق) أي الصدفة (لاختلف) ضرورة أن الاتفاق لا يكون دائميا ولا أكثريا والتالي باطل بالمشاهدة فالمقدم مثله فيثبت ناقضه وهو أن التكرر على نهج واحد ليس حاصلا بالإنفاق وهو المطلوب (وهذا) أي فن التجربة (الآن) أي حال البحث فيه (يحرك قطبا) أي أصلا (عظيما في معنى تلازم الأسباب والمسببات التي يعبر عنها بإطراد العادات) اي العادات المطردة فهل ذلك التلازم بينهما ضروري عقلي يمتنع تخلفه،

وإليه ذهب الفلاسفة وهو عادي يجوز تخلفه، وإليه ذهب عامة المتكلمين إلا ابا الهذيل العلاف واصحابه وهذه المسألة لها غور (وقد نبهنا على غورها) أي هذه المسألة مسألة تلازم الأسباب والمسببات (في كتاب) سميناه (تهافت الفلاسفة) وحاصل ما ذكره فيه هو انه بين مذهب الأشاعرة فقال: «الإقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متظمن لإثبات الآخر ولا نفيه متظمن لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل والإحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وحز الرقبة والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن وإستعمال المسهل وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف وأن إقترانها لما سبق من تقدير الله تعالى يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حز الرقبة وإدامة الحياة مع حز الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته.

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقاة النار فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه.»

ثم ذكر لهم دليلين ونقضهما:

الأول قوله: أن يدعي الخصم أن فاعل الإحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالإختيار فلا يمكنه الكف عما هو طبعه بعد ملاقاة لمحل قابل له.

وهذا مما ننكره بل نقول فاعل الإحتراق يخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقا أو رمادا هو الله تعالى إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة وأما النار وهي جماد فلا فعل لها.

فما الدليل على أنها الفاعل وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الإحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به، وأنه لا علة سواه اذ لا خلاف أن إنسلاك الروح والقوى المدركة والمحركة في نطفة الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا أن الأب فاعل إبنه بإيداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته وبصر؛ وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه، ومعلوم أنها موجودة عنده ولم نقل إنها موجودة به بل وجودها من جهة الأول إما بغير واسطة وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع والكلام معهم فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به.»

الثاني قوله: فإن قيل فهذا يجر إلى إرتكاب محالات شنيعة، فإنه إذا أنكرت لزوم المسببات عن أسبابها وأضيف إلى إرادة مخترعها ولم يكن للإرادة أيضا منهج مخصوص متعين بل أمكن تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة، وهو لا يراها لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له ومن وضع كتابا في بيته فليجوز أن يكون قد إنقلب عند رجوعه إلى بيته غلاما امرد عاقلا متصرفا أو إنقلب حيوانا أو لو ترك غلاما في بيته فليجوز إنقلابه كلبا أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا، وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا وإذا سئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول لا أدري ما في البيت الآن وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت

كتابا ولعله الآن فرس وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه وإني تركت في البيت جرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة تفاح، فإن الله تعالى قادر على كل شيء وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من نطفة ولا من ضرورة الشجرة ان تخلق من البذر بل ليس من ضرورته أن يخلق من شيء، فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل بل إذا نظر إلى الإنسان لم يره إلا الآن، وقيل له هل هذا مولود فليتردد وليقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب إنسانا وهو ذلك الإنسان فإن الله تعالى قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن فلابد من التردد فيه وهذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كاف فيه.

والجواب أن نقول: إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات، ونحن لا نشك في هذه الصور التي اوردتموها فإن الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكننات لم يفعلها ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه.

بل يجوز أن يعلم نبي من الأنبياء بالطرق التي ذكروها أن فلانا لا يقدم من سفره غدا وقدومه ممكن ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر إلى العامي فيعلم أنه ليس يعلم الغيب في أمر من الأمور ولا يدرك المعقولات من غير تعلم ومع ذلك فلا ينكر أن تتقوى نفسه وحدسه بحيث يدرك ما يدركه الأنبياء على ما إعترفوا بامكانه ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع فإن خرق الله العادة بإيقاعها في زمن خرق العادات فيها إنسلت هذه العلوم عن القلوب ولم يخلقها فلا مانع إذا من أن يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله تعالى ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت فليس في هذا الكلام إلا تشنيع المحض.

هذا ما أوجبه بيان أمر السببية هذا و ما لزم إيراده في شأن التجربيات هنا.

(والمقصود) من هذا البحث هنا (تمييز التجربيات عن الحسيات) لا بيان معنى التلازم في الأسباب والمسببات(ومن لم يمعن) أي يتأمل (في تجربة الأمور) يعني يجربها بنفسه بإمعان وتأمل(تعوزه) أي تحوجه(جملة من اليقينيات) فلا يقدر على اكتسابها (فيتعذر عليه) بسبب الجهل بتلك اليقينيات التي تنشأ عن التجربة(ما يلزم منها من النتائج) بنفسه (ف)يفتقر إلى أن(يستفيدها من أهل المعرفة بها) حتى يتأتى له إستثمارها في البرهان (وهذا) أي الأمر والشأن متقرر على هذا الحال وهذا الذي ذكر في شأن التجريب من لم يحصله لا يحصل ما يكون عنه من علم (كما أن الأعمى والأصم تعوزهما) أي تحوجهما (جملة من العلوم التي يستنتج من مقدمات محسوسة) إلى معرفة تلك المقدمات (حتى يقدر الأعمى على أن يعرف بالبرهان أن الشمس) مثلا (أكبر من الأرض فإن ذلك) أي كون الشمس أكبر من الأرض (يعرف بأدلة هندسية) وهي (تنبني على مقدمات حسية) فمن لم يكن لديه بصر يدركها به لم يعرف بالبرهان أن الشمس أكبر من الأرض، ومثله في العجز الأصم فإنه لا يمكنه أن يعرف بالبرهان ما ينبني على مقدمات نقلية (ولما كان السمع والبصر شبكة جملة من العلوم قرنهما الله تعالى بالفؤاد) أي القلب (في كتابه) القرآن الكريم (في مواضع) كقوله: والله أخرجكم من بطون أمهتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصر والأفئدة لعلكم تشكرون «» وقوله: ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا.

هذا منتهى القول في هذا المدرك الرابع.

المدرك (الخامس) من المدركات السبعة (متواترات) وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة شهادة المخبر بأمر ممكن مستند إلى المشاهدة، كثرة

تمنع تواطؤهم على الكذب فينضم إلى العقل سماع الأخبار وإلى القضية قياس خفي وهو أنه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما أخبر به هذا الجمع وهذا المدرك من جملة علومنا وذلك (كعلمنا بوجود مكة ووجود) الإمام(الشافعي وبعدد الصلوات الخمس بل) - انتقال- (كعلمنا بأن مذهب الإمام الشافعي) في شأن الكفاءة في الدماء هو (أن المسلم لا يقتل بالذمي) لأنه غير كفء له (فإن هذا) الحكم المذكور في هذه القضايا (أمر وراء) المدرك (المحسوس اذ ليس للحس) من الإدراك(إلا أن يسمع صوت المخبرين بوجود مكة) أو بغيره (وأما الحكم بصدقه) أي ما اخبروا به (فهو للعقل) فقط لعدم تعلق الحس به (وآلته) اي العقل في إدراك هذا الحكم المذكور (السمع) لأن مقدماته نقلية (لا مجرد السمع بل) مع (التكرر السماع) من المخبرين حتى يحصل العلم بمضمون خبرهم (ولا ينحصر العدد) أي عدد تكرر السماع (الموجب) أي المستلزم (للعلم في عدد) معين بحيث لا يستلزم ما دونه العلم هذا هو الحق (ومن تكلف حصر ذلك) العدد في واحد معين (فهو) بهذا (في شطط) أي بعد عن الصواب فهذا العلم ليس مما علم ثبوت حصوله عند عدد معين(بل) -انتقال- (هو) أي عدد تكرر السماع (كتكرر التجربة) المستلزم للعلم بلا فرق(ولكل مرة في التجربة شهادة أخرى) تنضم إلى ما قبلها من التجارب وهكذا دواليك إلى أن ينقلب الظن علما ولا يشعر) الإنسان(بوقته) أي وقت انقلاب الظن علما بناء على ما ذكره المصنف وفي هذا الانقلاب نظر تقدم بيانه أول هذا الفصل (ف)افهم وهذا الذي عليه التجربة هو (كذلك) ما عليه الخبر (المتواتر) فإنه مثل التجربة فلكل مرة في السماع شهادة أخرى تنضم إلى ما قبلها حتى يحصل العلم من غير تقييد بعدد مخصوص (فهذه) المقدمات الست هي (مدارك العلوم اليقينية الحقيقة الصالحة لمقدمات البراهين) وأما(ما) سيذكر (بعدها) من الوهميات والمشهورات ف(ليس كذلك) أي لا يصلح أن يكون مقدمات البراهن.

المدرك (السادس) من المدركات السبعة(الوهميات) وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة، قال القطب: وإنما قيد بالأمور الغير المحسوسة لأن حكم الوهم في المحسوسات ليس بكاذب كما إذا حكم بحسن الحسناء وقبح الشوهاء وذلك لأن الوهم قوة جسمانية للإنسان تدرك بها الجزئيات المنتزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فإذا حكم على المحسوسات كان حكما صحيحا وإن حكم على غير المحسوسات بأحكامها - أي المحسوسات- كانت كاذبة[1] (وذلك) اي الحكم على غير المحسوسات بأحكام المحسوسات (مثل قضائي) أي حكم(الوهم) وهو قوة مترتبة في الدماغ كله لكن الأخص بها هو آخر التجويف الأوسط من الدماغ المسمى بالدودة تدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالقوة الحاكمة في الشاة بأن الذئب مهروب عنه و الولد المعطوف عليه.[2]

قلنا وذلك مثل قضاء الوهم (بأن كل موجود) وهو أعم من كونه قديما او حادثا ((ينبغي) أي يجب (أن يكون مشارا) بالإشارة الحسية (إلى جهته) المختص بها (فإن موجودا لا متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه ولا داخلا ولا خارج) وجوده (محال وأن إثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال) وغير ذلك من المعاني التي يحكم عليها بحكم المحسوسات(وهذا القضاء) والحكم المذكور هو (عمل) أي حكم (قوة) مودعة في (التجويف الأوسط من الدماغ) المسمى بالدودة وهي تتصرف في الصور الخيالية والمعاني الجزئية الوهمية وفي المعاني الكلية العقلية وهي دائما لا تسكن يقظة ولا مناما وإذا حكمت بين تلك الصور وتلك المعاني فإن كان

---

(١) شرح الشمسية \ ٢٤٨

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون \ مادة وهم \ ٤ \ ٣٦٩

حكمها بواسطة العقل كان ذلك الحكم صوابا في الغالب وذلك بأن تصرفها في الأمور الكلية، وإن حكمها بواسطة الوهم بأن كان تصرفها في معان جزئية أي بواسطة الخيال بأن كان تصرفها في صور جزئية كان ذلك الحكم كاذبا في الغالب، وتسمى مفكرة إذا كان تصرفها بواسطة العقل بأن كان تصرفها في معان كلية أو تصرفت بواسطة العقل والوهم معا بأن كان تصرفها في معان كلية وجزئية وأما إذا تصرفت بواسطة الوهم وحده بأن كان تصرفها في معان جزئية أو بواسطة الخيال بأن كان تصرفها في صور جزئية أو بواسطتهما معا خصت بإسم المتخيلة[1].

(و) هذه القوة (تسمى) أيضا (وهمية) نسبة إلى الوهم (شأنها ملازمة) صور (المحسوسات) المحفوظة في الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك (ومتابعتها) في خزانتها واحدة واحدة (والتصرف فيها) بأن تأخذها وتحكم عليها بمعنى من المعاني الجزئية المخزونة في الحافظة التي هي خزانة الواهمة أو العكس (فكل ما) أي حكم (لا يكون على وفق) أحكام(المحسوسات التي الفتها) أي جمعتها قوة الوهم (فليس في طباعها) أي سجيتها (إلا النبوة) أي الإرتفاع (عنها وانكارها) الضميران لما بإعتبار لفظها (ومن هذا القبيل) أي الذي ليس على وفق محسوسات (نفرة الطبع من قول القائل ليس وراء العالم خلاء) وهو عند المتكلمين بُعد موهم خال عن الشاغل، وعند الحكماء المشائين بُعد موجود مجرد في نفسه عن المادة، ويسمى بعدا مفطورا وفراغا مفطورا ومكانا أيضا وقد اتفقوا على جوازه خارج العالم اذ لا تقدر هناك بحسب نفس الأمر ولا عبرة بتقدير الوهم الذي لا يطابق نفس الأمر ومنعه الحكماء داخل العالم للتقدر فيه وهو عندهم يقتضي الوجود والتحقق،

(١) حاشية الدسوقي على مختصر السعد ١ \ ٣ \ ٨٣

وجوزه المتكلمون ومنعوا كون التقدر يقضي الوجود[1] (و)كذلك لا يوجد فيه (ملاء) وهو جسم لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق، وقيل الجسم الغير المتناهي وهو بمعنى واحد اذ ما لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق لا يكون متناهيا (وهاتان) القضيتان هما: موجود لا متصلا بالعالم ولا منفصلا ولا داخلا فيه ولا خارجا، وليس وراء هذا العالم خلاء، ولا ملاء (قضيتان وهميتان كاذبتان و)القضية (الأولى منهما ربما وقع لك الأنس بتكذيبها لكثرة ممارستك للأدلة العقلية الموجبة لإثبات موجود ليس في جهة) وهو البارئ تقدس ذكره خلافا للمشبهة واليهود، قال الآمدي: والذي صار إليه أهل الحق من الملل كلها أن البارئ تعالى ليس في جهة ولا مكان واتفقت المشبهة على أنه تعالى في جهة وخصصوها بجهة فوق دون غيرها من الجهات ثم اختلفوا فذهب أبو عبد الله محمد بن كرام إلى أن كونه في الجهة ككون الأجسام حتى إنه قال: إنه مماس للصفحة العليا من العرش وجوز عليه الحركة والإنتقال وتبدل الجهات عليه وإلى ذلك ذهبت اليهود لعنهم الله» الخ.

(و) القضية (الثانية ربما لم تأنس بتكذيبها لقلة ممارستك لأدلتها) الدالة على أنه لا خلاء ولا ملاء وراء العالم (و)لكن (إذا تأملت) أي أعملت نظرك وفكرك فيما يدل على ذلك (عرفت أن ما أنكره الوهم من نفي الخلاء والملاء) وراء العالم (غير ممكن) عقلا وذلك (لأن الخلاء) أي بمعناه الفلسفي (باطل بالبراهين القاطعة اذ لا معنى له) قال في « المحك » فإنك إن اثبت خلاء فما أراك تجعله قديما فإن الخلاء ينعدم بالملاء والقديم لا ينعدم ولأنك تعرف أن لا قديم سوى الله تعالى وصفاته وإذا جعلته محدثا لزمك أن يكون متناهيا وإذا جاوزت المنقطع كنت معترفا بأنه ليس بعده خلاء ولا ملاء (والملاء متناه بأدلة

---

(١) شرح المواقف ٣٩/٣

قاطعة) أيضا (إذ يستحيل وجود أجسام لا نهاية لها) خلافا لحكماء الهند وقد أبطل مذهبهم ببرهان التطبيق والحركة الطبيعية فإنها تستحيل في غير متناهي[1].

(وإذا ثبت هذان الأصلان) وهما بطلان الخلاء واستحالة الملاء (علم أنه لا خلاء ولا ملاء وراء العالم) وهو المطلوب (وهذه القضايا) المذكورة(مع أنها) قضايا (وهمية) كاذبة(فهي في النفس لا تتميز عن) القضايا (الأوليات القطعية) وهي التي يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها وذلك (مثل قولك لا يكون شخص) واحد (في مكانين) في آن واحد (بل) - انتقال - (يشهد به أول إدراك (الفطرة كما يشهد) أيضا (بالأوليات العقلية) بلا فرق قال ابن سينا: «ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو بالغ عاقل لكنه لم يسمع رأيا ولم يعتقد مذهبا ولم يعاشر أمة ولم يعرف سياسة لكنه شاهد المحسوسات وأخذ منها الخيالات ثم يعرض على ذهنه شيئا ويتشكك فيه فإن أمكنه الشك فالفطرة لا تشهد به وإن لم يمكنه الشك فهو ما توجبه الفطرة[2] (وليس كل ما تشهد به الفطرة) وتوجبه (قطعا) أي جزما (هو صادق) في نفس الأمر (بل الصادق) من القضايا دائما هو (ما يشهد به) ويوجبه (قوة العقل فقط) وهي قائمة بالنفس أو بالقلب تدرك الكليات والجزئيات المجردة عن عوارض المادة المعروضة للصور وعن الأبعاد كالطول والعرض والعمق وذلك لأنها مجردة والمجرد لا يقوم به إلا المجرد(ومداركه) اي العقل هي (الخمسة المذكورة) الأوليات والمشاهدات والمحسوسات والتجربيات والمتواترات وقد تقدم تفصيلها بما فيه كفاية (وهذه الوهميات) الكاذبة (لا يظهر كذبها للنفس إلا بدليل العقل) وهو برهان التعادل والتلازم والتعاند وقد سبق بيانه في الفصل الأول من هذا الفن - اي فن المقاصد - (ثم بعد معرفة

---

(١) أبكار الأفكار ٣\ ٩٤-٩٧ (٢) النجاة \ ٧٩

الدليل) العقلي الدال على كذبها وصدق مقابلها (أيضا لا تنقطع منازعة) قوة (الوهم) للعقل فيما يحكم به (بل تبقى) مصرة على نزاعها ابدا.

(فإن قلت) مستفسرا (فبماذا أميز بينها) أي القضايا الوهمية الكاذبة(وبين) القضايا العقلية(الصداقة و)الحالة هذه أن الفطرة أي الطبع والسجية (قاطعة ب)صدق (الكل) أي كل من الوهمية والعقلية الأولية (ومتى يحصل الأمان منها) أي الوهمية الكاذبة (فاعلم) يا من يتأتى منه العلم (أن هذه ورطة) يعني مفازة ضلال وهلاك في المعرفة(تاه) أي تحير(فيها جماعة) من الأوائل كالسمنية واللا أدرية (فتسفسطوا) وغالطوا ثم كابروا البديهيات (وأنكروا كون النظر) وهو ترتيب أمور معلومة ليتوصل بها إلى أمور أخرى مجهولة (مفيدا العلم واليقين) توكيد وإلا فالعلم لا يكون إلا يقينا (فقال بعضهم) كالسمنية بضم السين وفتح الميم مخففة، قوم من عبدة الأصنام يقولون بالتناسخ وصرح بأن (طلب اليقين) من النظر (غير ممكن) عقلا وأستدلوا بوجوه ثلاثة:

الأول: إن كان النظر ضروريا لم يصح خلافه وهو خلاف الواقع وإن كان نظريا لزما التسلسل وهو محال.

الثاني: المطلوب إن كان معلوما فلا نظر وإن كان غير معلوم فإذا حصل كيف نعرفه.

الثالث: أن الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا والمقدمة الواحدة لا تنتج، والجواب عن ذلك في علم الكلام (و) في هذا المساق (قالوا بتكافؤ الأدلة) المثبتة والنافية (وادعو اليقين بتكافؤ الأدلة) وذلك لأن أهل كل مذهب يستدلون بمثل دليل مخالفهم ويرجح كل منهم مقالته بمثل ما يرجح به خصمه فلا يبقى هناك مزية لدليل على دليل (وقال بعضهم) كاللا أدرية كما أنه لا يتيقن عندنا بكون النظر يفيد العلم ام لا؟ كذلك (لا تيقن) عندنا (أيضا بتكافؤ الأدلة).

(بما هو) هذه العبارة غير ظاهرة ولعلها (بل هو) أي تكافؤ الأدلة ويمكن أن يكون معنى كلامه هذا بل هو متصف (بما) إتصف به ما هو (أيضا في محل الوقف) ولا يخفى ما في كلامه من الركاكة فإن قوله «أيضا» في قوله: «لا تيقن أيضا» يقتضي أن عدم تيقن بشيء قد تقدم وأن عدم التيقن بتكافؤ الأدلة يرجع إليه على وجه التشبيه ولم يتقدم شيء من ذلك ويمكن أن يوجه بأنه لما كان قريبا من الذهن سهل التناول بأدنى تأمل، تركه إتكالا على فهم القارئ هذا ما يتعلق بهذه العبارة(و) أما (كشف الغطاء) أي إزالة الإشكال واللبس (عن هذه الورطة) يعني مفازة الضلال والهلاك في المعرفة صعب فإنه(يستدعي تطويلا) والتطويل مخل بالإختصار المراد بهذه المقدمة لا سيما وأن البحث فيه ليس من فن المنطق في شيء بل هو من فن الكلام وإذا كان كذلك (فلا نشتغل به) في هذه المقدمة (و) لكن (نفيدك الآن) بعد هذا التنبيه(طريقتين) فيما نحن بصدد بيانه (تستعين بهما في تكذيب الوهم) فيما يحكم به على المعاني بأحكام المحسوسات.

وهذان الطريقان هما:

الطريق (الأول) طريق (جمالي) لا تفصيل فيه (وهو انك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والإرادة وهذه الصفات) الأربع (ليست من النظريات) في شيء بل هي صفات قائمة بالنفس تدرك بالوجدان كما يدرك الفرح والسرور والحزن والألم والجوع والعطش (ولو) أنك(عرضت على الوهم نفس الوهم) أي حقيقته (لأنكره) وبذلك يكون منكرا لنفسه (فإنه يطلب له) اي لحقيقته(سمكا ومقدارا ولونا فاذا لم يجده اباه) وامتنع من قبوله مع أنك لا تشك في وجوده (ولو) أنك أيضا (كلفت الوهم أن يتأمل ذات) أي حقيقة (القدرة والعلم والإرادة لصور لكل واحد) منها (قدرا ومكانا مفردا) لا يشغله غيره (ولو) أنك (فرضت له اجتماع هذه الصفات) الثلاث

(في جزء واحد) كالجوهر الفرد (او) في (جسم واحد لقدر بعضها منطبقا على البعض كأنه ستر رقيق مرسل على وجهه ولم يقدر على) إدراك (إتحاد البعض بالبعض بأسره) من حيث الذات ثم يفرق بينها بالإعتبار (فإنه ربما يشاهد الأجسام ويراها متميزة في الوضع) وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار حصول نسبة بين أجزائه وحصول نسبة بين تلك الأجزاء والأمور الخارجة عنها كالقيام والقعود والإنتكاس والإنبطاح والإقعاء (عن الآخر) فيحسب أن جميع المدركات يجب ان تكون كذلك.

هذا هو الطريق الأول.

(الطريق الثاني وهو معيار) أي ميزان (في آحاد المسائل) أي مفرداتها وجزئياتها (وهو) أي هذا الطريق (أن يعلم ان جميع قضايا الوهم ليست كاذبة) بل فيها ما هو صحيح، وما هو كاذب، وكان الأولى أن يقدم السلب على العموم حتى يكون جاريا على القاعدة المقررة في سلب العموم وعلى كل حال يجب أن يعلم هذا الذي ذكر من أن قاضايا الوهم ليست كلها كاذبة (فإنها) أي قوة الوهم أو قضاياه (توافق العقل في استحالة وجود شخص) واحد (في مكانين) في آن واحد (بل) انتقال هي (لا تنازع) العقل (في جميع) الأولى حذفه حتى لا يتوهم أن النفي قبله لسلب العموم والإقتصار على قوله لا تنازع في (العلوم الهندسية) وهي ما يبحث فيه عن أحوال المقادير ولواحقها وأوضاع بعضها عن بعض ونسبها وخواص أشكالها والطرق إلى عمل ما سبيله أن يعمل بها واستخراج ما يحتاج إلى استخراجه بالبراهين اليقينية، وموضوعه المقدار - الكم المتصل - (و) كذلك لا تنازع في العلوم (الحسابية) وهي على ضربين ضرب نظري وهو ما يبحث فيه من ثبوت الأعراض الذاتية للعدد وسلبها عنه، وضرب عملي وهو ما يعرف به طرق استخراج المجهولات العددية من المعلومات العددية،

وموضوعه العدد (و) لا نزاع كذلك في (ما يدرك بالحس) السمع البصر الشم الذوق واللمس (وإنما) يحصل (تنازع فيما وراء المحسوسات) من المعاني العقلية وذلك (لأنها تمثل) وتشبه (غير المحسوسات بالمحسوسات إذ) هي (لا تقبله) أي غير المحسوس (إلا على نحو) أي وجه ما تدرك عليه (المحسوسات) من الهيئات والأوضاع والمقدار (فحيلة العقل مع الوهم في أن يثق بكذبه مهما) أي متى - بناء على إستعمال المناطقة وعلى مذهب من أجازه لغة كابن مالك - (نظر في) شيء (غير محسوس) بحاسة من الحواس الخمس هي (أن يأخذ) في النظر (مقدمات يقينية) مما تقدم بيانه (ليساعده الوهم عليها) بسبب اشتراكه معه في القطع بها (وينظمها) أي يؤلفها (نظم) أي تأليف (البرهان الذي ذكرناه) قبل في الفصل الأول من هذا الفن - اي فن المقاصد - (فإن الوهم يساعد) العقل لا محالة (على أن اليقينيات إذا النظمت كذلك) أي مثل ما تقدم بيانه من صورة البرهان (كانت النتيجة) المطلوبة (لازمة) لذلك النظم والتأليف (كما سبق) مبينا (في الأمثلة) هناك (وكما في الهندسيات) فإنه لا ينازع فيها (فتجد ذلك) البرهان المؤلف من اليقينيات أو الهندسيات (ميزانا وحاكما بينه وبينه) أي العقل والوهم (فإذا رأى) العقل (الوهم قد زاغ) أي مال (عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماته) بالإعتراف بصدقها (وساعد) أيضا (على صحة نظمها) وتأليفها (وعلى كونها نتيجة) لعلها منتجة أو هي فعيلة بمعنى فاعلة (علم أن ذلك) الإمتناع عن قبول النتيجة التي ساعد على مبادئها إنما هو (من قصور في طباعه) أي فطرته وسجيته (عن ادراك مثل هذا الشيء الخارج عن) أحكام (المحسوسات) وإذا إتضح لك كذب الوهم فيما وراء المحسوس بما ذكر (فاكتف بهذا القدر) من البيان (فإن تمام الاضاح) وغاية البيان لا يحصل إلا بلإمتحان في أمثلة كثيرة وذلك (فيه تطويل) وهو مخل بما قصدناه في هذه المقدمة من الإختصار.

المدرك (السابع) والأخير (المشهورات وهي اراء) أي قضايا (محمودة) عند الناس (يوجب التصديق بها) أحد أمور ثلاثة (إما شهادة الكل) على أنها صواب و حق (أو شهادة الأكثر) على ذلك (أو شهادة جماهير الأفاضل) عليه، وهذا يرد في قضايا وذلك (كقولك الكذب قبيح) والصدق حسن مثالان لشهادة الكل (وإيلام البريء قبيح وكفران المنعم قبيح) مثالان لشهادة الأكثر (وشكر المنعم وانقاذ الهالكى) يعني الذين اشرفوا على الهلاك (حسن) مثالان لشهادة جماهير الأفاضل (وهذه) القضايا المشهورة (قد تكون صداقة وقد تكون كاذبة) لأنها ليست مما يقع التصديق بها في أول الفطرة وإذا كانت كذلك (فلا يجوز) صناعة (أن يعول عليها في مقدمة البرهان) لما تقدم من أنه لا يتألف إلا من اليقينيات (فإن هذه القضايا) المشهورة (ليست أولية) يحكم بها العقل ابتداء من غير واسطة (ولا وهمية) يشهد بها أول الفطرة (فإن الفطرة الأولى) في الإنسان (لا تقضي بها) اي لا تحكم بصدقها ولا كذبها (بل) إنتقال (إنما ينغرس) أي يستقر (قبولها في النفس) منذ الصغر (بأسباب كثيرة تعرض) للإنسان (من أول الصبا) أي بعد التمييز (وذلك) أي عروض الإسباب مصور (بأن تكرر على الصبي) مرة بعد أخرى حتى يتعقلها (ويكلف إعتقادها) بعد ذلك (ويحسن ذلك عنده) ما أمكن حتى تنفعل بها نفسه وتقبلها (وربما يحمل) الإنسان (عليها حب التسالم وطيب المعاشرة) المضطر اليهما بطبعه وجبلته (وربما تنشأ) في نفسه (من الحنان ورقة الطبع) أي السجية (فترى أقواما يصدقون بأن ذبح البهائم) مثلا (قبيح ويمتنعون عن أكل لحومها وما يجري هذا المجرى) من كل ما شأنه أن يهيج في النفس الرقة والحنان (فالنفوس المجبولة على الحنان والرقة أطوع لقبولها) من النفوس التي ليست كذلك (وربما يجبل) على ذلك بطريقة ما (وربما يحمل على التصديق بها الإستقراء الكثير) لحصول الطمأنينة به (وربما كانت القضية) المشهورة (صداقة) في

نفس الأمر (ولكن بشرط دقيق لا يفطن الذهن لذلك الشرط) وتؤخذ على الإطلاق (ويستمر) من الشخص (تكرير التصديق) بلسانه (فيرسخ في نفسه) ذلك المكرر عليه وهذا يجري في أمثلة وذلك (كمن يقول التواتر لا يورث العلم لأن كل واحد من الآحاد لا يورث العلم فالمجموع كذلك (لا يورث) العلم (لأنه) أي المجموع (لا يزيد على الآحاد) بشيء (وهذا غلط لأن قول الواحد لا يوجب العلم بشرط الإنفراد وعند التواتر فات هذا الشرط) أي الإنفراد وسقط (فيذهل عن هذا الشرط لدقته ويصدق به) أي بكون خبر الواحد لا يورث العلم (مطلقا) أي بشرطه وبدونه (وذلك يصدق بقوله إن الله على كل شيء قدير مع أنه) تعالى (ليس قادرا على خلق ذاته وصفاته) لا يخفى ما في هذه العبارة من سوء الأدب، فالأولى أن يقول: «مع أنه تعالى لا تتعلق قدرته بذاته وصفاته» (وهو سبحانه تعالى شيء) فيندرج تحت عموم إن الله على كل شيء قدير بناء على أن الشيء الموجود لا غير، وهو مذهب الأشاعرة والكعبي من المعتزلة وأما على ما ذهب إليه الجهمية من أنه الحادث وهشام بن الحكم من أنه الجسم فلا.

قال الآمدي: «مذهب أهل الحق من الأشاعرة أن لفظ الشيء عبارة عن الموجود لا غير فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء ووافقهم الكعبي من المعتزلة.[١]

نعم هو سبحانه شيء (لكن هو) أي الله تعالى قدير على كل شيء بشرط كونه) أي ذلك الشيء(ممكنا في نفسه) ضرورة أن القدرة لا تتعلق بالواجب ولا المستحيل لما في ذلك من قلب حقيقتهما (فيذهل) الإنسان (عن هذا الشرط) الذي هو الإمكان(ويصدق به) أي بكونه تعالى قديرا

(١) أبكار الأفكار ١٣ \ ٣٨٣

على كل شيء (مطلقا) بشرطه وبدونه (لكثرة تكرره على اللسان ووقوع الذهول عن شرطه الدقيق) هذا (وللتصديق بالمشهورات أسباب كثيرة) يطول احصاءها (وهي) أي المشهورات (من مثارات الغلط العظيمة) أي العظيمة الغلط فلا ينبغي أن تتخذ مقدمات البرهان منها البتة (وأكثر قياسات الفقهاء والمتكلمين) في مجادلاتهم وتصانيفهم (مبنية على مقدمات مشهورة) فيما بينهم (يسلمونها بمجرد الشهرة) ويذهلون عن سببها (فلذلك ترى اقيستهم) المتقابلة (تنتج نتائج متناقضة فيتحيرون فيها) وتضطرب عقولهم في تنقيحها.

(فإن قلت) مستفسرا (فبم يدرك الفرق بين المشهور) من القضايا (و) بين (الصادق) منها، وفي التعبير بالصادق نظر إذ هو أعم من المشهور من وجه وما كان كذلك لا تصح فيه المقابلة ولعله الفطري كما هو تعبير حذاق المناطقة قال ابن سينا: «واذا اردت أن تعرف الفرق بين الذائع - اي المشهور - والفطري[1] ويشهد به السياق (فاعرض قول القائل العدل جميل والكذب قبيح على العقل الأولي الفطري) الذي تقدم نقل معناه عن ابن سينا في الوهميات وسيشير إليه المصنف هناك ذاك العقل (الموجب للأوليات) بمجرد تصور طرفيها (وقدر) أي إفرض (أنك لم تعاشر احدا ولم تخالط أهل ملة ولم تأنس بمسموع ولم تتأدب باستصلاح) أي بما يحقق المصالح (ولم تهذب بتعليم استاذ ومرشد وكلف نفسك أن تشكك فيه فإنك) إن فعلت نجدها (تقدر عليه) أي التشكك (وتراه) أي تعتقده (متأتيا) وممكنا (وإنما الذي يعسر عليك) أن تحققه هو (هذه التقديرات) المذكورة إذ (أنك على حالة تضادها) و النفس شأنها ان تأبى الإنفكاك عما هي متلبسة به (فإن تقدير

(١) النجاة/ ٩١

الجوع) مثلا (في حال الشبع عسير وكذا تقدير كل حالة انت منفك عنها في الحال) عسير أيضا(ولكن اذا تحذقت) أي تكيست (فيها أمكنك التشكك و) هذا ما لم تدركه في الأوليات فإنك (لو كلفت نفسك الشك في أن الإثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك) في ذلك (متأتيا) وممكنا (بل لا يتأتى الشك في أن العالم ينتهي إلى خلاء أو ملاء وهو كاذب وهمي لكن فطرة الوهم) وسجيته (تقتضيه) أي تستوجبه (والآخر) أي الأولي (يقتضيه) ويستوجبه فطرة العقل) وسجيته (وأما كون الكذب قبيحا فلا يقتضيه فطرة الوهم ولا فطرة العقل بل) الذي يقتضيه هو (ما ألفه الإنسان من العادات والأخلاق والإستصلاحات) وغير ذلك مما تقتضيه مدنية الإنسان(وهذه) أي الأشياء التي ألفها الإنسان فيها(أيضا معارضة مظلمة) لما يحكم به العقل كمعارضة الوهم له (يجب) صناعة (التحرز عنها) فإنه قل من لا يغتر بها ولا تلتبس عليه باليقينيات لاسيما في تضاعيف الأقيسة متى كثرت المراتب والمقدمات (فهذا القدر) من المدارك (كاف في) معرفة (المقدمات التي منها ينتظم) ويتألف(البرهان) وإذا كان كذلك (فالمستفاد من المدارك الخمسة) التي هي الأوليات والمشاهدات والمحسوسات والتجربيات والمتواترات (بعد الإحتراز عن مواقع الغلط فيها يصلح لصناعة البرهان) القطعي (والمستفاد من غلط الوهم لا يصلح) لشيء (البتة) أي قطعا (والمشهورات تصلح للفقهيات الظنية) لأن الظن هو المكلف به فيها (والأقيسه الجدلية) لان الغرض منها إسكات الخصم فقط (ولا تصلح لإفادة اليقين ألبتة) لما فيها من إحتمال الخطإ بخلاف المدارك الخمس التي تقتضيها فطرة العقل. هذا هو منتهى القول في هذا الفن الثاني.

(الفن الثالث........ في اللواحق)

يعني هذا هو: (الفن الثالث) وهذا الفن معقود ومرسوم (في) بيان (اللواحق) أي توابع البرهان وهي أمور تذكر بعده لمناسبة بينه وبينها (وفيه) اي هذا الفن فصول أربعة، فلنوردها بتمامها قائلين.

(الفصل الأول)

يعني أن هذا هو (الفصل الأول) من الفصول الأربعة وهذا الفصل معقود (في بيان) أن (ما تنطق به الألسنة) في العادات والمحاورات والفقهيات والعقليات مما يذكر (في معرض) أي محل عرض وذكر (الدليل والتعليل في جميع اقسام) أي أنواع (العلوم) المختلفة(يرجع الى الضروب) الثلاثة من الأدلة (التي ذكرناها) قبل في الفصل الأول من فن المقاصد (فإن لم يرجع) ما تنطق به الألسنة(إليها لم يكن دليلا) في نفس الأمر (وحيث يذكر) تأليفه ونظمه (لا على وجه (ذلك) التأليف و(النظم) أي في تلك الضروب الثلاثة (فسببه) أحد أربعة أشياء (إما قصور علم الناظر) بتمام نظم الدليل فيعوزه تأليفه على وجهه المطلوب (أو إهماله) أي تركه ذكر (إحدى المقدمتين) من مقدمي الدليل (للوضوح) أي لأجل وضوحها وظهورها بأن لا تكون مما شأنه أن يخفى (أو) إهماله لها ل(كون محل التلبيس) على المخاطب في الدليل كامنا (في ضمنه) أي ذلك المهمل من المقدمتين فيجنب التصريح به (حتى لا يتنبه) له المخاطب فيطلع على تلبيسه فيمتنع من تسليم الدليل (أو لتركيب) تلك (الضروب) المذكورة(وجمع جملة منها) أي من آحدها (في سياق كلام واحد) فيحصل بسبب ذلك التركيب تأليفات كثيرة من لم يقدر على تحليلها وتفصيلها انطوى عليه التلبيس فلا يتنبه لموضعه فيسلم ما لا يلزمه التسليم به.

هذه هي هذه الأشياء الأربعة، وأما ما يمثل به لذلك ف(مثال ترك إحدى المقدمتين) من مقدمتي الدليل (لوضوحها وذلك) أي الترك المذكور (غالب) وجوده في أدلة (الفقهيات والمحاورات احترازا عن التطويل) واتكالا على فهم السامع والقاري هو (كقول القائل) كان الأولى حذف الكاف حذرا من التكرار من غير فائدة. (هذا) الشخص المشار إليه(يجب عليه الرجم ثم يذكر دليل ذلك قائلا: (لأنه زنا وهو محصن) فهذا قياس من الضرب الأول من النظم الأول حذفت كبراه لوضوحها إيجازا (وتمام) هذا (القياس أن تقول) و(كل من زنا وهو محصن فعليه الرجم) ينتج هذا يجب عليه الرجم وهو المطلوب المدعى (وهذا زنا وهو محصن) هذه القضية صغرى القياس المذكور التي عبر عنها بقوله: «لأنه زنا وهو محصن وكان الأولى ترك اعادتها وجعل النتيجة بدلها حتى لا يظن أنها كبراه (ولكن ترك المقدمة) الكبرى من هذا القياس التي هي المقدمة (الأولى) أي في كلامه بعد قوله وتمام القياس وهي قوله «كل من زنا وهو محصن فعليه الرجم» الثانية في نفس الأمر وإلا كان القياس من الضرب الأول من النظم الرابع الجالنوسي وهو لا يقول به كغيره ممن تقدمه وإنما ترك هذا المستدل هذه المقدمة (لاشتهارها) أي عند الفقهاء.

(و)هذا الترك لا يختص بالفقهيات فإنه كما تترك هذه المقدمات في الفقهيات تترك (كذلك) من الأدلة العقلية مثل أن(يقال العالم محدث فيقال) إستفهاما عن الدليل والعلة (لم)هو محدث (فيقول) أي من قال العالم محدث (لأنه جائز) أي ممكن بمعناه الكلامي وهو ما استوى وجوده وعدمه (و)بعد أن يورد هذا (يقتصر عليه) لاشتهار المقدمة المتروكة من مقدمته عند المتكلمين فهو قياس من الضرب الأول من النظم الأول تركت كبراه (وتمامه أن يقال) و(كل جائز فله فاعل) ينتج العالم له فاعل لكنه خلاف المدعى، فإن قيل يستلزمه يقال إن المستدل عليه كالفلاسفة يقر بأن له فاعلا وينكر أن

يكون محدثا بل هو عنده صادر عن الفاعل صدور المعلول عن العلة فيكون قديما بقدم فاعله، وتقدمه عليه بالذات لا يضر لأنه تقدم ذهني فالدليل المنتج للمدعى أن يقال: «لأنه متغير وكل متغير محدث» ينتج العالم محدث وهو المطلوب المدعى (والعالم جائز) هذه القضية صغرى القياس المذكور التي عبر عنها بقوله: «لأنه جائز» وفيها ما تقدم من أنه قياس من الضرب الأول من النظم الرابع وهو لا يقول به فالأولى تركها والاقتصار على أن يقال: (فإذا له فاعل) نتيجة القياس المذكور (ويقول) أي الفقيه (في نكاح الشغار) وهو تزويج الرجل وليته من رجل بدون صداق على أن يزوجه هو الأخر وليته بدون صداق نكاح الشغار (هو) نكاح (فاسد) فيقال إستفهاما عن الدليل والعلة لم هو فاسد؟

فيقول مجيبا عن ذلك (لأنه منهي عنه) ويقتصر على ذلك فهذا القياس هو قياس من الضرب الأول من النظم الأول تركت كبراه (وتمامه أن يقول) و (كل منهي عنه فهو فاسد) ينتج نكاح الشغار فاسد وهو المطلوب المدعى (والشغار منهي عنه) هذه القضية صغرى القياس المذكور التي عبر عنها بقوله: «لأنه منهي عنه» وفيها ما تقدم فالأولى الإقتصار على أن يقول (فهوا إذا فاسد) نتيجة القياس المذكور (ولكن ترك) المقدمة الكبرى من هذا القياس التي هي (الأولى) أي في كلامه وهي قوله «كل منهي عنه فهو فاسد» الثانية في نفس الأمر (لأنها) أي المقدمة المتروكة (موضع النزاع) بين الفقهاء فالزهري والثوري وأبو حنيفة يسلمون أن نكاح الشغار منهي عنه ويمنعون أن يكون كل منهي عنه فاسدا (ولو صرح بها) أي هذه المقدمة في القياس (لتنبه الخصم لها) فيقول أسلم أن الشغار منهي عنه ولا أسلم أن كل منهي عنه فاسد فلا يكون حجة عليه وإذا كان الأمر كذلك (ف)إنه (ربما) يكون المستدل (تركها) أي هذه المقدمة المتنازع فيها (للتلبيس) على الخصم (مرة كما تركها للوضوح)

و الإشتهار مرة (أخرى وأكثر أدلة القرآن) الكريم (كذلك تكون) أي متروكة إحدى المقدمتين للوضوح والإشتهار فقط دون التلبيس فإنها أجل من ذلك وهذا الذي ترك للوضوح هو (مثل قوله تعالى: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) فهذه مقدمة قياس إستثنائي متصل (فينبغي) أي يجب صناعة (أن يضم إليهما) مقدمة أخرى تسمى إستثنائية وهي (ومعلوم أنهما لم تفسدا) فينتج ليس فيهما آلهة غير الله تعالى (وقوله تعالى) قل لو كان معه آلهة كما تقولون (إذا لابتغو إلى ذي العرش سبيلا) فهذه مقدمة قياس استثنائي متصل أيضا (وتمامه أنه معلوم أنهم لم يبتغوا إلى ذي العرش سبيلا) ينتج فليس معه آلهة كما يقولون..

(ومثال ما) قد (يترك) فيه إحدى المقدمتين (للتلبيس) على المخاطب (أن يقال) لك مثلا (فلان خائن في حقك فتقول) مستفهما عن الدليل والعلة (لم) هو خائن (فيقال لأنه كان يناجي عدوك) فهذا قياس من الضرب الأول من النظم الأول اقتصر فيه على صغره حتى لا يتفطن للتلبيس (وتمامه ان يقال) و(كل من يناجي العدو فهو عدو) ينتج أن فلانا عدو فهذا وإن كان خلاف المدعى فهو يستلزمه كما هو بين (وهذا يناجي العدو) هذه القضية هي صغرى القياس المذكور التي عبر عنها بقوله: «لأنه كان يناجي عدوك» وفيها ما تقدم فالأولى الاقتصار على أن يقول: (فهو اذا عدو) نتيجة القياس المذكور (ولكن لو صرح به) أي هذا المحذوف من مقدمتي القياس (لتنبه الذهن بأن من يناجي العدو فقد ينصحه وقد يخدعه) وإذا كان كذلك (فلا يجب أن يكون عدوا) لاحتمال أن يكون سبب المناجاة ما ذكر (وربما يترك) من الدليل (المقدمة) الصغرى التي هي (الثانية) أي في كلامه لا في نفس الأمر (وهي مقدمة المحكوم عليه) الذي هو موضوع المطلوب و(مثاله أن يقال) مثلا (لا تخالط فلانا فيقول) المخاطب مستفهما عن الدليل والعلة (لم) لا أخالطه (فيقول لأن الحساد لا يخالطون) فهذا قياس من الضرب الأول من

النظم الأول اقتصر فيه على كبراه حتى لا يتنبه المخاطب للتلبيس (وتمامه أن يضم إليه) اي هذا الجزء من الدليل (أن هذا) الشخص المشار إليه (حاسد والحاسد لا يخالط) ينتج (فهذا) الشخص (إذا لا يخالط) وهو المطلوب المدعى (وسبيل من يريد التلبيس) في المجادلات هو إهمال اي ترك (ذكر المقدمة التي) كان (التلبيس) كامنا (تحتها استغفالا للخصم واستجهالا له) حتى لا يتنبه لموضعه (وهذا غلط في) الضرب الأول من (النظم) أي الشكل (الأول) من أنظام القياس وأشكاله الثلاثة (ويتطرق ذلك) الغلط أيضا (إلى النظم الثاني والثالث) كما تطرق للأول و(مثاله) في النظم الثالث (قولك) مثلا (كل شجاع ظالم فيقال) لك استفهاما عن الدليل والعلة (لم) كل شجاع ظالم (فيقال لأن الحجاج كان شجاعا وظالما) فهذا قياس من الضرب الأول من النظم الثالث اقتصر فيه على صغراه حتى لا يقع التنبه لموضع التلبيس (وتمامه أن يقول) المستدل (الحجاج شجاع والحجاج ظالم) ينتج على زعمه (فكل شجاع ظالم) (و)الحق ان (هذا) النظم (غير منتج) نتيجة كلية (لأنه) أي المستدل (طلب نتيجة عامة) كلية (من النظم الثالث وقد بينا) في الفصل الأول من فن المقاصد (أنه لا ينتج إلا) نتيجة (خاصة) جزئية في جميع ضروبه المنتجة وهي ستة وذلك لجواز أن يكون الأصغر أعم من الأكبر فلا يصح حمل الأكبر عليه كليا ايجابا ولا سلبا نحو كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق، أو لا شيء من الإنسان بفرس (وإنما كان) هذا القياس المذكور من النظم الثالث دون غيره من الأنظام (لأن الحجاج) فيه (هو العلة) والوصف الجامع بين موضوع المطلوب ومحموله (لأنه) الحد (المتكرر في المقدمتين) الصغرى والكبرى (لأنه محكوم عليه في المقدمتين) المذكورتين (فيلزم منه) اي هذا القياس المذكور (أن بعض الشجعان ظالم) وهو خلاف المدعى من الكلية (ومن ههنا) أي من هذه الجهة وهي جهة طلب النتيجة العامة حيث

لا تلزم إلا نتيجة خاصة وقع (غلط من حكم على كل المتصوفة أو) على كل (المتفقهة بالفساد إذ رأى ذلك) أي الفساد(من بعضهم ونظم قياسه) من أول النظم الثالث فقال (إن فلانا متفقه) أو متصوف (وفلان فاسق) ينتج على زعمه (فكل متفقه) أو متصوف (فاسق و)الحق أن (ذلك) العموم (لا يلزم) من هذا القياس (بل يلزم) منه (أن بعض المتفقهة) أو المتصوفة (فاسق) لا غير (وكثيرا ما يقع مثل هذا الغلط) وهو طلب العام حيث لا يلزم إلا الخاص (في الفقه) لما فيه من الإكتفاء بغلبة الظن دون اليقين وذلك مثل (أن يرى الفقيه حكما في وضع معين فيقضي بذلك الحكم على العموم) ظنا منه أنه ثابت في كل موضع(فيقول مثلا البر مطعوم والبر ربوي ف)ينتج على زعمه (المطعوم) أي كل مطعوم (ربوي) والحق أن العموم لا يلزم من هذا النظم بل يلزم منه الخصوص فقط وهو أن بعض المطعوم ربوي.

(و)على كل القول (بالجملة) وهو أعم مما ذكر ومما لم يذكر يتقرر أنه(مهما كانت العلة) في القياس التي هي الحد الوسط الجامع بين موضوع المطلوب ومحموله (أخص من الحكم والمحكوم عليه في النتيجه لم يلزم منه) أي القياس (إلا نتيجة جزئية و)هذا (هو معنى النظم الثالث) قال في « المحك » ومثاله من العادات أن تقول هذه المرأة حبلى،فيقال لم، تقول لأنها عظيمة البطن فهذا دليل فاسد وقد حذفت احدى مقدمتيه وتمامه أن يقول هذه المرأة عظيمة البطن وكل عظيمة البطن فهي حبلى فهذه المرأة إذا حبلى، والعلة عظيمة البطن وقد جعل خبرا في المقدمتين وهو أعم من المحكوم عليه فإنه المرأة المعينة وعظيمة البطن اذ قد يعظم بطن غيرها وأعم أيضا من الحكم فإن الحكم هو الحبل وعظم البطن أعم منه إذ قد يكون بالاستسقاء والسمن والإنتفاخ.

والغلط من هذا الوجه في الفقهيات والكلاميات اكثر من أن يحصى.

(ومهما كانت العلة أعم من المحكوم عليه وأخص من الحكم أو مساوية له كان) القياس (من النظم الأول وامكن استنتاج القضايا الأربعة منه اعني الموجبة الكلية) وهي نتيجه الضرب الأول منه (و)الموجبة (الخاصة) وهي نتيجة الضرب الثالث (والنافية العامة) وهي نتيجة الضرب الثاني (و)النافية (الخاصة) وهي نتيجة الضرب الرابع، ومثاله و العلة أخص من الحكم كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم فالحيوان أعم من المحكوم عليه الذي هو الإنسان وأخص من الحكم الذي هو الجسم إذ الجسم قد يكون بغير الحيوان كالحجر والخشب، ومثاله والعلة مساوية للحكم كل إنسان حيوان وكل حيوان متحرك بالإرادة فالحيوان أعم من الإنسان المحكوم عليه ومساو للحكم الذي هو متحرك بالإرادة.

(ومهما كانت العلة أعم من الحكم والمحكوم جميعا كان) القياس (من النظم الثاني ولم ينتج منه إلا النفي فأما الإيجاب فلا) لأن من شرط انتاجه اختلاف كيف مقدمتيه والنتيجة دائما تتبع الأخس وهو في الكيف السلب.

(ومثال المختلطات المركبة من كل نمط) من أنماط البرهان الثلاثة التعادل، التلازم، التعاند، هو (كقولك الباريء تعالى إن كان على العرش) فهو (إما مساو) له (أو أكبر أو أصغر) منه (وكل مساو وأصغر وأكبر مقدر) أي ذو مقدار وكم (وكل مقدر فإما أن يكون جسما أو لا يكون جسما وباطل أن لا يكون جسما فثبت أنه جسم فيلزم أن يكون الباريء تعالى جسما ومحال أن يكون جسما فمحال أن يكون على العرش) قال في «المحك» وهكذا تجري أكثر المقاييس في التصانيف والمحاورات وبه تتيسر التلبيسات اذ يمكن أن يهمل في وسط هذه الكثرة مقدمة فيها غلط فمن لا يقدر على تحليل هذا

التركيب ورده إلى ما سبق ربما غلط من حيث لا يدري وصدق بقياس لا يجيب التصديق به.

(وهذا السياق) أي سياق المثال الذي ذكر (اشتمل على النظم) يعني النمط (الأول) وهو نمط التعادل وهو قوله « الباري إن كان على العرش إما مساو أو أكبر أو أصغر وكل مساو وأكبر وأصغر مقدر» ينتج الباريء تعالى مقدر (و) على النمط (الثاني) وهو في المثال نمط التعاند، وهو قوله « وكل مقدر إما أن يكون جسما أو لا يكون جسما» هذه مقدمة شرطية منفصلة والإستثنائية قوله «وباطل أن لا يكون جسما» فهي في قوة «لكنه جسم» ينتج أن كل مقدر جسم(و)على النمط (الثالث) وهو في المثال نمط التلازم وهو قوله « إن كان الباري على العرش لزم أن يكون جسما « هذه مقدمة شرطية متصلة والإستثنائية قوله «ومحال أن يكون جسما» فهي في قوة «لكنه تعالى ليس بجسم « واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم وهو قوله « محال أن يكون الباري على العرش « (مختلطا كذلك) أي كما وقع في المثال المذكور (فمن لا يقدر على تحليله وتفصيله فربما إنطوى التلبيس) عليه (في تفاصيله وتضاعيفه فلا يتنبه لموضعه) فيصدق بما لا يجب التصديق به (ومن عرف المفردات) أي الأقيسة المفردة (أمكنه رد المختلطات إليها) وإذا عرفت ما في هذا الفصل (ف)إنك تعرف (إذا) أنه (لا يتصور النطق باستدلال) ما (إلا ويرجع إلى ما ذكرناه) من الأنماط الثلاثة.

هذا منتهى القول في هذا الفصل الأول من اللواحق.

(الفصل الثاني

في بيان رجوع الإستقراء والتمثيل الى ما ذكرناه)

يعني هذا هو (الفصل الثاني) من فن اللواحق وهذا الفصل معقود (في بيان رجوع) دليل (الإستقراء) والتمثيل إلى ما ذكرناه) قبل من أنماط البرهان الثلاثة.

هذا متضمن هذا الفصل مجملا،وبعد بيان هذا مجملا نصير إلى إيراده مفصلا قائلين:

(أما الإستقراء فهو عبارة عن تصفح) أي تتبع (أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر) كلي (يشمل تلك الجزئيات) المتصفحة وذلك (كقولنا في) الفقه (الوتر ليس بفرض لأنه يجوز أن(يؤدى على الراحلة) دابة أو غيرها من مراكب هذا العصر (والفرض لا) يجوز أن (يؤدي على الراحلة فيقال) بحثا عن الدليل والعلة (لم قلتم إن الفرض لا) يجوزأن (يؤدى على الراحلة فيقال عرفناه بالاستقراء إذ رأينا القضاء) وهو فعل العبادة خارج وقتها المحدد لها شرعا (والأداء) هو فعل العبادة كلها أو بعضها في وقتها المحدد لها شرعا (و) من المعلوم أن (المنذور وسائر أصناف الفرائض لا تؤدى على الراحلة) علمنا من هذه الجزئيات أن كل فرض لا يجوز أن يؤدى على الراحلة (ووجه دلالة هذا) الدليل الإستقرائي (لا يتم إلا ب)الرد إلى(النظم الأول) من أنظام برهان التعادل وذلك مصور (بأن يقول) الفقيه المستدل: (كل فرض فإما قضاء أو اداء أو نذر وكل قضاء وأداء ونذر فلا) يجوز أن (يؤدى على الراحلة) فهذا قياس من الضرب الأول من النظم الأول ينتج (فكل فرض لا) يجوز أن(يؤدى على الراحلة) وهو المطلوب المدعى (و)لكن (هذا) القياس (مختل) اي واهن (يصلح للظنيات) فقط (دون القطعيات) إذ لا يقبل فيها

إلا اليقين كما تقدم التنبيه عليه (والخلل) اي الوهن في هذا القياس موجود (تحت قوله) في المقدمة الصغرى (إما اداء فإن حكمه) اي المستدل (بأن كل اداء لا) يجوز أن(يؤدى على الراحله يمنعه الخصم) كحنفي إذ الوتر عنده أداء واجب) كالصلوات الخمس (و)يجوز (أن يؤدى على الراحلة وإنما يسلم) هذا (الخصم من الاداء) الذي لا يجوز أن يؤدى على الراحلة (الصلوات الخمس) فقط (وهذه) أي صلاة الوتر(صلاة سادسة عنده) لا يمتنع أدائها على الراحلة (فيقول) معترض ما لمن قال كل أداء لا يؤدى على الراحلة (وهل استقرأت حكم الوتر في تصفحك) ما هو من جزئيات جنسه ونوعه (وكيف وجدته) إن كنت قد تصفحته (فإن قلت وجدته لا يؤدى على الراحلة) كالصلوت الخمس (فالخصم لا يسلم) لك ذلك وما لا يسلمه لا يصح إدخاله في القياس(فإن لم تتصحفه ف)إنه (لم يبن) ويظهر (لك إلا بعض الأداء فخرجت المقدمة) الكبرى (الثانية) من مقدمتي القياس المذكور (على أن تكون عامة) تتناول جميع أفراد الأداء (وصارت) مقدمة (خاصة) تتناول بعض افراد الاداء وحينئذ فالواجب أن تقول بعض الأداء لا يؤدى على الراحلة (وذلك) أي القياس المذكور الذي صارت كبراه خاصة (لا ينتج) شيئا (لأنا بينا) في الفصل الأول من فن المقاصد (أن المقدمة) الكبرى (الثانية في النظم الأول) من أنظام البرهان الثلاثة(ينبغي) أي يجب صناعة وجوبا شرطيا (أن تكون) مقدمة(عامة) تتناول جميع ما تصلح له وإلا كان القياس عقيما (ولهذا الخلل) المذكور وهو عدم تصفح جميع الجزئيات الذي تندرج تحت الكلية المستمرة في القياس (غلط من قال إن صانع العالم) تعالى وتقدس عن قوله (جسم) وذلك(لأنه قال) في الإستدلال على دعواه هذه (كل فاعل جسم وصانع العالم فاعل) ينتج (فهو) أي صانع العالم(اذا جسم) فهذا قياس من الضرب الأول من النظم الرابع الجالنوسي وهو لا ينتج إلا جزئية في جميع

أضربه الخمسة إلا الثالث منها فإنه ينتج كلية سالبة والمصنف لا يقول بهذا النظم أصلا ولعله أراد النظم الأول بل هو المتعين وإنعكس له المقدمتان لفظا لا قصدا والأصل «صانع العالم فاعل وكل فاعل جسم» (ف)سيق هذا الإستدلال (قيل) لهذا المستدل بحثا عن الدليل والعلة المصحح لكبرى هذا القياس (لم قلت إن كل فاعل جسم فيقول) مبينا ذلك (لأني تصفحت الفاعلين من خياط وبناء واسكاف وحجام وحداد وغيرهم فوجدتهم أجساما) فقلت بناء على ذلك كل فاعل جسم (فيقال) له بحثا عما يقدح في كليته هذه (وهل تصفحت صانع العالم ام لا ف)إنك (إن لم تتصفحه كما تصفحت غيره (فقط تصفحت البعض) فقط (دون الكل فوجدت بعض الفاعلين جسما فصارت المقدمة) الكبرى (الثانية) في نفس الأمر لا في ترتيب المصنف (خاصة) تتناول بعض الفاعلين فقط والمقدمة الخاصة (لا تنتج) شيئا لما تقدم من أن كبرى النظم الأول لابد أن تكون عامة وإلا كان القياس معها عقيما (وإن تصفحت البارئ) تقدس ذكره (فكيف وجدته فإن قلت وجدته جسما فهو) أي كونه جسما (محل النزاع) وما كان كذلك لا يجوز ادخاله في القياس لأنه مصادرة (فكيف ادخلته في المقدمة) أي مقدمة هذا القياس (فتبث بهذا أن الاستقراء إن كان تاما) مستوعبا جميع جزئيات (رجع إلى النظم الأول) من انظام البرهان(وصلح للقطعيات) كاليقينيات السابقة (وان لم يكن تاما لم يصلح الا للفقهيات) وما في معناها مما يكتفى فيه بالظن (لانه مهما وجد الأكثر) من الجزئيات المتصفحة (على نمط) ونهج واحد (غلب على الظن أن الآخر) الذي لم يتصفح منها (كذلك) أي مثل الأكثر المتصفح في الحكم.

هذا منتهى القول في هذا الفصل الثاني.

(الفصل الثالث في وجه لزوم النتيجة من المقدمات)

يعني هذا هو (الفصل الثالث) من لواحق البرهان وهذا الفصل معقود (في) بيان (وجه لزوم النتيجة من المقدمات) التي تألف منها القياس (وهو الذي يعبر عنه) في علم الأصول وغيره (بوجه الدليل) أما في المنطق فإنه يعبر عنه بالحد الوسط (ويلتبس الأمر فيه) ويشكل (على الضعفاء) في النظر (فلا يتحققون أن وجه الدليل) هل هو (عين مدلول او غيره) وإذا كان كذلك فلا بد من بيانه وتحقيق القول فيه (فنقول كل مفردين جمعتهما القوة المفكرة) وهي المودعة في التجويف الأوسط من الدماغ تتصرف في الصور الخيالية والمعاني الجزئية الوهمية والمعاني الكلية العقلية لا تسكن يقظة ولا مناما (و) بعد جمع هذه القوة لهذين المفردين و (نسبت احداهما إلى الآخر بنفي أو إثبات وعرضته على العقل) ليبدي رأيه في ذلك (لم يخل العقل فيه) أي في ذلك الجمع على وجه النفي او الاثبات (من أحد امرين) لا ثالث لهما (إما أن يصدق به أو يمتنع من التصديق فإن صدق) به (فهو) أي ذلك الجمع المخصوص المصدق به (الأولي المعلوم بغير واسطة) بل بمجرد تصور الطرفين ويسمى الضروري والبديهي (ويقال إنه معلوم بغير نظر ودليل وحيلة وتأمل وكل ذلك) أي ما ذكر من العبارات (بمعنى واحد) في هذا المقام (وإن لم يصدق) به (فلا مطمع) حينئذ (في التصديق) به (إلا بواسطة) تجمع بين طرفي المطلوب (وتلك الواسطة هي التي تنسب) تارة (إلى الحكم) وهو الحد الأكبر (فيكون خبرا عنها) فيصدق به العقل (وتنسب) تارة (إلى المحكوم عليه) وهو الحد الأصغر (فتجعل خبرا عنه) فيصدق به العقل أيضا (فيلزم من ذلك بالضرورة) وهي وجوب النسبة بالعقل (التصديق بنسبة الحكم) أي الحد الأكبر في القياس (إلى المحكوم عليه) وهو الحد الأصغر فيه ضرورة أن المحكوم عليه مندرج في تلك الواسطة وهي مندرجة في ذلك الحكم و المندرج

في المندرج مندرج قطعا (وبيانه) أي هذا الجمع المخصوص بين مفردين الذي لا يصدق به العقل إلا بواسطة هو (أنا إذا قلنا للعقل) مثلا هل (أحكم على النبيذ بالحرام) اولا؟ (فيقول لا ادري ولم يصدق به) أي هذا الحكم (فعلمنا) بذلك (أنه ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية وهما النبيذ والحرام) على وجه من النفي أو الإثبات وحينئذ (فلابد أن يطلب واسطة) تجمع بينهما (ربما صدق العقل بوجودها في النبيذ وصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة فيلزمه) من ذلك التصديق (التصديق بالمطلوب) وهو تحريم النبيذ في المثال (فيقال) في استدراجه إلى التصديق والتحايل عليه بالواسطة (هل النبيذ مسكر فيقول نعم إن كان قد علم ذلك بالتجربة) أو بطريق من الطرق المفيدة لليقين (وهل المسكر حرام فيقول نعم إذا كان قد حصل) له معرفة (ذلك بالسماع) أي الخبر (وهو) أي السماع (المدرك) بحاسة (السمع) فإذا وصلنا معه إلى هذا الحد (قلنا) ملزمين له (فإن صدقت بهاتين المقدمتين لازمك التصديق ب) القول (الثالث) الذي يلزم عنهما (وهو أن النبيذ حرام بالضرورة) إذ الحكم على الواسطة التي هي المسكر في المثال حكم على أفرادها ومن أفرادها النبيذ (فيلزمه أن يصدق بذلك) الحكم (ويدعن للتصديق به) أي يسلم به على وجه الرضا وإلا كان مكابرا (فإن قلت) معترضا أن يكون هذا اللازم ليقدمتي القياس قولا ثالثا (فهذه القضية) أي اللازمة عن المقدمتين (ليست خارجة عن القضيتين وليست زائدة عليهما) بل هي نفسهما يقال لك إذا كان الأمر كذلك (فاعلم أن ما توهمت) هو (حق من وجه و) هو كذلك (غلط من وجه أما) وجه (الغلط فهو أن هذه) القضية اللازمة (قضية ثالثة لا محالة (لأن قولك النبيذ حرام غير قولك النبيذ مسكر وغير قولك المسكر حرام بل هذه ثلاث مقدمات مختلفات) في اللفظ والمعنى (وليس فيها تكرير لشيء من المقدمتين (أصلا بل النتيجة اللازمة غير المقدمات الملتزمة) أولا

وبهذا يتبين أن المقدمات الملتزمة ثنتان والنتيجة مقدمة ثالثة سواهما، هذا وجه كون هذا الذي توهمته غلطا. (وأما وجه كونه حقا فهو أن قولك المسكر حرام شمل بعمومه النبيذ الذي هو أحد المسكرات) كغيره وحينئذ (فقولك النبيذ حرام ينطوي فيه) أي ذلك العموم (لكن) هذا الإنطواء حاصل (بالقوة لا بالفعل و)بيان كونه منطو فيه بالقوة هو أنه(قد يحضر العام في الذهن ولا يحضر الخاص) الذي هو بعض أفراده(فمن قال) مثلا (الجسم متحيز) أي أخذ قدر ذاته من الفراغ (ربما لا يخطر بباله) أي قلبه وضميره (ذلك الوقت) أي وقت حضور العام كالجسم المتحيز (أن الثعلب) الذي هو فرد من أفراد الجسم (متحيز بل ربما لا يخطر بباله ذلك الثعلب) أصلا (فضلا على أن يخطر بباله) حكمه وهو (أنه متحيز فإذا النتيجة) التي هي القضية الثلاثة (موجودة في إحدى المقدمتين) الملتزمتين (بالقوة القريبة) من الفعل لكونها فردا من أفرادها(والموجود بالقوة لا) ينبغي أن(يظن أنه موجود بالفعل) لما تقدم من أنه قد لا يخطر بالبال أصلا والموجود بالفعل ليس كذلك فافترقا.

وإذا علمت هذا (فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين) اللتين تألف منهما القياس (ما لم تحصر المقدمتين في الذهن وتخطر ببالك وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة فإذا تأملت ذلك) الوجه (صارت النتيجة) موجودة(بالفعل) بعد أن كانت بالقوة(إذ لا يبعد أن ينظر الناظر إلى بغلة منتفخة البطن مثلا (فيتوهم أنها حامل) لما علم من أن كل حامل تكون منتفخة البطن فيتوهم صحة العكس (فيقال له) على وجه القدح فيما توهمه صحيحا (هل تعلم أن البغلة عاقر لا تحمل فيقول نعم فيقال) له (وهل تعلم أن هذه بغلة فيقول نعم فيقال) له حينئذ (كيف توهمت أنها حامل) مع انك تعلم انها عاقر (فيتعجب من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين) المذكورتين (إذ نظمهما) في صورة قياس (أن) يقال (كل بغلة

عاقر وهذه بغلة) ينتج (فهي اذا العاقر) فهذا قياس من النظم الرابع الجالنوسي وهو لا يقول به ولعله أراد النظم الأول فانعكست له المقدمتان لفظا لا قصدا والأصل هذه بغلة وكل بغلة عاقر ينتج هذه عاقر (والإنتفاخ) ليس مقصورا على الحمل (بل له أسباب) كثيرة (ف)ليكون (إذا انتفاخاها من أسبب آخر) بعد ان امتنع أن يكون من حمل(ولما كان السبب الخاص لحصول النتيجة في الذهن) هو (التفطن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة) الكبرى في القياس لكونها فردا من أفرادها (أشكل على الضعفاء) في النظر (فلم يعرفوا أن وجه الدليل) هل هو (عين المدلول أو غيره فالحق) في ذلك هو (ان المطلوب هو المدلول المستنتج) من مقدمتي الدليل (وأنه غير التفطن لوجوده في المقدمتين بالقوة ولكن هذا التفطن) لوجوده بالقوة فيهما (هو سبب حصوله) أي المطلوب (على سبيل التولد عند المعتزلة) وهو أن يُوجِد لك فعل فعلا آخر) وينسب لك الكل احدهما بالمباشرة والآخر بالواسطة (وعلى سبيل استعداد القلب لحضور المقدمتين مع التفطن لفيضان النتيجة من) الملأ الأعلى من (عند واهب الصور المعقولة الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة) وهو عبارة عن الفلك العاشر فلك القمر يسمونه تارة بالعقل الفعال لأنه يدبر ما تحته من العالم السفلي وتارة بالعقل فياض لأنه يفيض على العالم السفلي الكون والفاسد - أي الوجود والعدم - وهذا القول مبني على اصلين كفِريين بالإجماع وهما أن الباري تقدس عن قولهم فاعل بالتعليل لا بالإختيار وأنه لم يصدر عنه إلا شيء واحد وهو العقل الأول ثم باقي العقول العشرة صدر بعضها عن بعض والعاشر منها فاض على العالم السفلي الكون والفساد هذا هو السبيل الذي يكون عنه ما ذكر من المعرفة عند هؤلاء القوم (و) يكون (على سبيل تضمن المقدمات للنتيجة بطريق اللزوم الذي لا بد منه) بحيث يكون ممتنع التخلف عند تمام النظر (عند أكثر اصحابنا المخالف للتولد

الذي ذكره المعتزلة) وهو قول إمام الحرمين واختاره الإمام الرازي في بعض كتبه كالمحصل وصححه السنوسي (و)يكون (على سبيل حصوله بقدرة الله تعالى عقب حضور المقدمتين في الذهن والتفطن لوجه تضمنها له بطريق اجراء الله تعالى العادة على وجه يتصور خرقها بأن لا يخلق عقب تمام النظر عند بعض اصحابنا) وهو مذهب الشيخ أبي الحسن وقد وصفه الإمام الرازي في بعض كتبه كالإشارة بالأصح ورجحه ابن زكري (ثم) إن(ذلك) العلم الذي يحصل عقب تمام النظر جرت به عادة الله تعالى (من غير نسبة له إلى القدرة الحادثة) وهي قدرة العبد (عند بعضهم) (كالشيخ أبي الحسن نفسه (بل) انتقال هو يعني بل يكون (بحيث) اي ملتبس بحالة (لا تتعلق به قدرة العبد) أصلا (وإنما قدرته على احضار المقدمتين) أللتين يتألف منهما القياس (ومطالعة) أي ملاحظة (وجه تضمن المقدمتين للنتيجة على معنى وجودها فيهما بالقوة فقط) كما تقدم بيانه (أما صيرورة النتيجة(موجودة) بالفعل فلا تتعلق بها القدرة) الحادثة (وعند بعضهم هو كسب) العبد(مقدور) له وهو قول إمام الحرمين في آخر عمره ورجحه المصنف في « الإقتصاد « قال الرازي في «المحصل» وهو قول الفلاسفة وابي الحسين البصري من المعتزلة(و) ايضاح (الرأي الحق) من جملة (ذلك) الذي ذكر في هذا الشأن(لا يليق بما نحن فيه) من بيان وجه لزوم النتيجة من المقدمتين (و)إنما قلنا هذا لأن (المقصود) من هذا الفصل (كشف الغطاء) أي إزالة الإشكال واللبس (عن النظر وأن وجه الدليل ما هو والمدلول ما هو والنظر الصحيح ما هو والنظر الفاسد ما هو) لا تحقيق الحق من الأقوال فيما يحصل عقب النظر هل هو مقدور ام لا (وترى الكتب مشحونات بتطويلات في هذه الألفاظ من غير شفاء) للغليل (وإنما الكشف) الكفي الشافي (يحصل بالطريق الذي سلكناه فقط فلا ينبغي أن يكون شغفك بالكلام المعتاد المشهور) عند الناس (بل) ينبغي أن يكون

شغفك (بالكلام المفيد الموضح) المبين (وإن خالف المعتاد) عند الناس وبعد بيان هذا نريد هنا.

(مغالطة من منكري النظر) كالسمنية (و)هذه المغالطة متضمنها (هو) أي الأمر والشأن (أن يقول) ذلك المنكر مبينا إستحالة إفادة النظر العلم أن(ما تطلب بالنظر) لا يخلو إما (هو معلوم لك ام لا فإن) كنت (علمت)ه (فكيف تطلب)ه (وأنت واجد) له في نفسك (وإن) كنت (جهلته فإذا وجدته) عقب تمام النظري (فبم تعرف أنه مطلوبك) الذي بحث عنه بالنظر (وكيف يطلب العبد الآبق من لا يعرفه فإنه لو وجوه لم يعرف أنه مطلوبه) أي فكما يمتنع أن يطلب العبد الآبق من لا يعرفه كذلك أيضا يمتنع أن يطلب من النظر شيئا من لا يعرفه.

وإذا تقررت مغالطته هذه فلنبين منشأ الغلط فيها (فنقول) له (اخطأت في نظم شبهتك) هذه (فإن تقسيمك المطلوب إلى ما ذكرت(ليس بحاصر اذ قلت) فيه: (تعرفه او لا تعرفه) واقتصرت على هذين القسمين لتتمكن من تقرير شبهتك ونحن نقول لك في هذا الشأن (بل هاهنا قسم ثالث) لم يشمله تقسيمك فلا يكون جامعا لأفراد المقسم فيكون فاسدا (و) هذا القسم الذي استدركته على تقسيمك (هو أني أعرفه) أي المطلوب (من وجه وأعلمه من وجه وجهله من وجه) وما كان كذلك لا يمتنع طلبه (وأعني الآن) اي في بيان هذا القسم المستدرك (بالمعرفة) وأريد بها في قولي «اعرفه من وجه» (غير العلم) الذي هو التصديق بل أعنى بها التصور (فإني أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور) عطف تفسير (وأعلم جملة النتيجة المطلوبة) من النظر قبل النظر (بالقوة لا بالفعل أي في قوتي أن أقبل التصديق بها بالفعل وأجهلها من وجه اي لا أعلمها بالفعل ولو كنت أعلمها بالفعل

لما طلبتها) لما في ذلك من طلب تحصيل حاصل وهو محال (ولو لم أعلمها بالقوة لما طمعت في أن أعلمها إذ ما ليس في قوتي علمه يستحيل حصوله ك)ما يستحيل حصول (اجتماع الضدين) ولا يخفى ما في طلب المجهول من الجمع بينهما اذ الطلب يقتضي أن لمطلوب معلوم ضرورة أنه لا يتأتى طلبه إلا إذا كان كذلك والفرض أنه مجهول فيكون معلوما مجهولا وهما ضدان يمتنع أن يتواردا على محل واحد (ولولا أني أفهمه بالمعرفة والتصور) عطف تفسير (لأجزائه المفردة لما كنت أعلم الظفر بمطلوبي إذا وجدته وهو) أي مطلوبي (كالعبد الآبق فإني أعرف ذاته بالتصور وإنما أطلب مكانه) الذي أجهله (وأنه) موجود (في البيت) الفلاني (أم لا، وكونه في البيت أفهمه بالمعرفة والتصور) عطف تفسير (أي أفهم البيت مفردا والكون مفردا وأعلمه بالقوة أي في قوتي أن أصدق بكونه في البيت و)لكن لست مصدقا بالفعل حال الطلب بل (أطلب حصوله) أي التصديق (اذا بالفعل من جهة حاسة البصر فإذا رأيته في البيت صدقت بكونه) موجودا (في البيت) بالفعل (فكذلك طلبي لكون العالم حادثا اذا وجدته) قال في «المحك» فلولا معرفتي البيت والكون والعبد بطريق التصور للمفردات لما عرفت وجه المطلوب عند رؤتي العبد ولولا أنه في قوة التصديق لما صار بالفعل فكذلك أطلب ان العالم حادث فأفهم العالم مفردا بالمعرفة والتصور وأعلم الحادث بالمعرفة وفي قوة التصديق بأن العالم حادث فإذا صار بالفعل علمت أنه مطلوبي ولو كان بالفعل لما طلبته.

هذا منتهى القول في هذا الفصل الثالث.

(الفصل الرابع

في انقسام البرهان الى برهان علة وبرهان دلالة)

(الفصل الرابع) من فصول لواحق البرهان معقود (في) بيان (انقسام البرهان) أي القياس وهو أعم من كونه برهانا بالمعنى المصطلح عليه إذ الأقسام التي سيذكرها جارية في جميع أنواع القياس وبذلك يكون صوغ هذا الكلام هو: انقسام البرهان بالمعنى الأعم (إلى برهان علة وبرهان دلالة) هذا مصطلح الأصوليين أما المناطقة فإنهم يسمون الأول برهانا لميا لأنه يعطي اللمية - أي العلة - في الخارج والذهن نحو هذا متعفن الأخلاط وكل متعفن الأخلاط فهو محموم فهذا محموم فقوله «متعفن الاخلاط» الذي هو الحد الوسط كما أنه علة لثبوت الحمى.

في الذهن كذلك هو علة لثبوتها في الخارج، ويسمون الثاني برهانا إنيا لأنه يفيد إنية النسبة في الخارج دون لميتها نحو هذا محموم وكل محموم متعفن الأخلاط فهذا متعفن الاخلاط فقوله «محموم» وإن كان علة لثبوت تعفن الأخلاط في الذهن إلا أنه ليس علة له في الخارج بل الأمر بالعكس[1].

هذا بيان المراد بهاذين البرهانين فلنصر إلى تفصيل المقال فيهما فنقول:

(أما برهان الدلالة) أو الإنية (فهو أن يكون الأمر المتكرر في المقدمتين) وهو الحد الوسط (معلولا ومسببا فإن العلة والمعلول يتلازمان) أي في الوجود (وكذلك السبب والمسبب والموجب والموجب) فهذه الفاظ كلها بمعنى واحد (فإن استدللت بالعلة على المعلول فالبرهان) يسمى (برهان علة) عند الأصوليين ولميا عند المناطقة (وإن استدلت بالمعلول على العلة فهو) يسمى (برهان دلالة) عند الأصوليين وإنيا عند المناطقة.

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون / ١ / مادة البرهان

(مثال قياس العلة) واللمية (من المحسوسات أن تستدل على المطر بالغيم) فتقول هذا الموجود في السماء غيم وكل غيم يصحبه مطر فهذا يصحبه مطر، فالغيم الذي هو الحد الوسط علة لصحبة المطر للمرئي ذهنا وخارجا (و)أن تستدل(على شبع زيد بأكله فتقول من أكل كثيرا فهو في الحال شبعان وزيد قد آكل كثيرا فهو إذا شبعان) فالأكل الكثير الذي هو الحد الوسط علة لثبوت الشبع بالنسبة لزيد ذهنا وخارجا، لكن هذا القياس من النظم الرابع الجالنوسي ولعله لم يقصده لما تقدم من أنه لا يقول به وانعكست له مقدمتاه لفظا لا قصدا والأصل «زيد أكل كثيرا ومن أكل كثيرا فهو في الحال شبعان» فزيد شبعان هذا إذا أتيت بهذا الاستدلال على هذا الوجه (و)أما إن عكسته و(قلت إن كل شبعان قد أكل كثيرا وزيد شبعان فإذا قد أكل كثيرا) فيه ما تقدم، والأصل «زيد شبعان وكل شبعان قد أكل كثيرا فزيد إذا قد أكل كثيرا، فشبعان الذي هو الحد الوسط علة لثبوث أكل زيد الكثير ذهنا لا خارجا «فهذا» برهان يسمى (برهان دلالة) عند الأصوليين وانيا عند مناطقة (ومثاله من) علم (الكلام قولك كل فعل محكم) أي متقن (ففاعله عالم والعالم) وهو كل ما سوى الله تعالى (فعل محكم) متقن ما ترى فيه من تفاوت (فصانعه عالم) و الأصل «العالم فعل محكم وكل فعل محكم ففاعله عالم» ينتج فاعل العالم وصانعه عالم «فمحكم» الذي هو الحد الوسط علة لكون صانع العالم عالما ذهنا لا خارجا بل هو في الخارج معلول لكونه عالما.

هذه أمثلة استدلالية من علم الكلام وغيره.

(ومثال الاستدلال بإحدى النتيجتين على الأخرى في الفقه قولنا الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لأن كل وطء لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة وهذا) الوطء (لا يوجب المحرمية) ينتج (فلا يوجب الحرمة) والأصل «هذا

وطء لا يجيب المحرمية وكل وطء لا يوجب المحرمية لا يوجب الحرمة «ينتج فهذا وطء لا يوجب الحرمة فكل هذا الذي أستدل به من ذلك ليس علة وهذا بين (فإن الحرمة والمحرمية ليست احدهما علة للأخرى بل هما نتيجتا علة واحدة) هي الزنا وكون الوطء غير الشرعي فلا يوجب ما هو شرعي (وحصول احدى النتيجتين يدل على حصول الأخرى بواسطة العلة فإنها تلازم علتها والنتيجة الثانية ايضا تلازم علتها وملازم الملازم ملازم لا محالة، وجميع استدلالات الفراسة) وهي علم تتعرف منه أخلاق الإنسان من هيئته ومزاجه وتوابعه، وحاصله الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن[1] ما هو إلا (من قبيل الاستدلال بإحدى النتيجتين على الأخرى حتى إنه يستدل بخطوط حمر في كتف الشاة على إراقة الدماء في تلك السنة) ويستدل بما فيها من النقط الحمر على كثرة الأمطار والنبات ويصيب فيها قال في «المحك» ويعلم قطعا أن حمرة خطوط كتف الشاة لا تكون علة تقاتل السلاطين ولا النقط فيها علة النبات والأمطار ولا معلولا لها ولكن لا يبعد من عجائب صنع الله تعالى أن يكون في الأسباب السماوية سبب واحد يتفق في تلك السنة فيكون علة بحكم اجراء العادة لحياة في أعضاء الحيوانات وتشكلاتها وفي أسباب كثرة الغيوم وفي أسباب تواحش القلوب التي هي أسباب التقاتل التي هي أسباب سفك الدماء وإنما يستنكر هذه العلوم الجهال الذين لا خبرة لهم بعجائب صنع الله تعالى واتساع قدرته.

(و) كما يستدل بما ذكر على نتائجه تلك (يستدل بالخلق على الأخلاق ولا يمكن ذلك إلا بطريق تلازم نتائج الصادرة عن سبب واحد) قال في «المحك» فإنه يستدل بالخلقة والمزاج على الخلق لا لأن أحدهما علة الآخر

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون / ١/ ٥٩

ولكن كلاهما بحكم جريان العادة نتيجة علة واحدة حتى يقال في علم الفراسة الإنسان إذا انضم عظم اعالي يديه وصدره ووجهه إلى عظم عرضه واتساعه كان شجاعا قياسا على الأسد، والشجاعة واتساع الصدر ليس أحدهما علة للآخر ولكن عرف باستقراء الحيوانات تلازمهما فعلم أن علتهما واحدة وأن أحدهما يدل على الآخر عند شروط أخر مضمومة إليه كما يستقصى في ذلك العلم، وقد كان الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ماهرا فيه وصادق الحدس في التفرس وهذا العلم يتداعى إلى عجائب عظيمة.

هذا منتهى القول في هذا الشأن.

(ولنقتصر من مدارك العقول) التي قدمنا المراد بها في أول هذه المقدمة (على هذا القدر) الذي ذكرناه في هذه المقدمة (فإنه) أي هذا القدر (كالعلاوة) وهي الشيء الزائد فوق التمام والكمال (على علم الأصول ومن أراد مزيدا عليه) اي القدر الذي ذكرنا (فليطلبه من كتاب «محك النظر» وكتاب «معيار العلم») كلاهما للمصنف رَحِمَهُ اللَّهُ.

(ولنشتغل الآن بـ)بيان (الأقطاب الأربعة التي يدور عليها علم الأصول).

والحمد لله وحده والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله وعلى جميع اصحابه.

هذا تمام الكلام على مضمون هذه المقدمة المنطقية، الجميلة السبك، الحسنة الترتيب، العظيمة الفائدة.

فهرس الموضوعات

[illegible]

